

# المفصل في نشأة نوروز

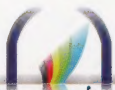
الذهنية الإبداعية

دراسة في فكرة الأعياد الشرقية

الدكتور حسين قاسم العزيز



بنكهی زین



المركز الأكاديمي للأبحاث

الدكتور حسين قاسم العزيز

## المفصل

في نشأة نوروذ الذهنية الإبداعية

تقديم

د. مكرم جمال الطالباني



السليمانية ٢٠١٢

٩٥٦,٦٧

ع ٣٤٣ العزيز، حسين قاسم

الجزور الاسطورية لملمحة نوروز الشعبية/ تأليف حسين قاسم

العزيز. السليمانية، مؤسسة زين، ٢٠١٢.

٢٧٦ص: ١٧,٥×٢٥ سم. التسلسل؛ ١٤٢

١- تاريخ- الكرد. ٢- العنوان

## مشرف المطبوعات: صديق صالح

التسلسل: ١٤٢

الكتاب: المفصل في نشأة نوروز الذهنية الإبداعية

المؤلف: الدكتور حسين قاسم العزيز

التصميم: لاس

خط وتصميم الغلاف: أحمد سعيد

عدد النسخ: ١٠٠٠

رقم الإيداع:

مكان الطبع: السليمانية، مطبعة شقان

جميع الحقوق محفوظة. لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

## مؤسسة زين

### إحياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي

العراق: إقليم كردستان، السليمانية" الشارع ١١ بيرهمكرون، محلة ١٠٧ برانان،

(عمارة زين) بجانب (مسجد الشيخ فريد) الأرضي: ٣١٩٤٧٣٢-١

تأسيس: ٠٧٧٠١٤٨٤٦٣٣ ني ٠٧٧٠١٥٦٥٨٦٤ كورك ٠٧٥٠١١٢٨٣٠٩

العنوان: [www.binkeyjin.com](http://www.binkeyjin.com) info@binkeyjin.com الموقع: [www.binkeyjin.com](http://www.binkeyjin.com)

## المحتويات

المواضيع	الصفحات
مقدمة د. مُكرم الطالباني	٧
مقدمة المؤلف	١٥
وشائج التشابه وعناصر الاختلاف بين عيدي تموز ونوروز	١٨
العلوم الموصلة والمساعدة	١٩
مخاور البحث	٢١
• الفصل الأول	
دراسة الاساطير القديمة	
دراسة الاساطير القديمة	٢٣
الاسطورة	٢٥
• الفصل الثاني	
الأسطورة العربية قبل الإسلام	
الأسطورة العربية	٤٣
وثنيو العرب وعقيدة التفريد Henotheism	٦٨
• الفصل الثالث	
دراسة الأساطير العراقية القديمة	
توطئة	٧٣
المكتشفات الأثرية	٧٤
دراسة الكتب الدينية	٧٩
الدراسات الحديثة	٨٢
• الفصل الرابع	
دراسة الأساطير الإيرانية القديمة	
توطئة	٩٥
رأي آرثر كريستنسن	١٠٠



١٠٠	تصورهم للكون كما يعرضه د. أمين عبدالمجيد البدوي
١٠٤	شاهنامة الفردوسي
	• الفصل الخامس
	تداخل أعياد ورموزين نوروز وتموز
١٠٧	توطئة
١٠٩	عيد الزاگموك السومري، الاكيتو البابلي
١١٠	اسطورة الاله دموزي (تموز)
١١٢	اختلاف الاراء حول مصيد الاله دموزي (تموز)
١١٤	ايام الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم
١١٥	أهمية دراسة أسطورة دموزي (تموز)
١١٦	تجليات فكرية مُبدعة رائدة
١٢٥	تغير مهام الالهة انعكاسا لمتغيرات المجتمع
١٢٧	تأثير اسطورة دموزي (تموز) في تصورات فنتازية مجاورة
١٢٨	عيد رأس السنة (النوروز) الايراني القديم
١٣٠	نصوص مختارة من "النوروز"
١٣١	١- رواية الطبري
١٣٥	٢- رواية الثعالي
١٣٨	ذكر تبديل الطبّاخين أحد الدماغين
١٤٠	ذكر آخر أمر الضحّاك وأول أمر أفريذون
١٤٢	ملك أفريذون
١٤٢	ذكر ماأفتتح به أفريذون أمره ومارسمه في درفش كاويان
١٤٣	٣- بعض المصادر العربية والأسلامية
١٤٧	٤- بعض المصادر الحديثة
١٥٢	عيد رأس السنة الكردي
١٥٦	عيد رأس السنة اليزيدي (سري صالي)
١٥٨	احتفال الصابئة بعيد رأس السنة
١٦٣	رموز اعياد رأس السنة

١٧٤ وشائج التشابه والإختلاف بين عيدي النوروز وتموز

## • الفصل السادس

### وسط ووسطاء

١٧٩ وسط ووسطاء

١٨٢ مهد السومريين وسبل أنتقالهم الى جنوب العراق

١٩٥ أختلاف العلماء بصدد أصل الأكراد

٢٠٠ الآرية (Aryan)

٢٠٥ بعض مُعتقدات اليزيدية

٢٠٥ الإله "طاروس ملك" و"عيد رأس السنة"(سري صالي) اليزيدي

٢١١ وساطة المندائيين

## • الخاتمة

## • الملاحق

٢٢٣ ١. أعياد الصابئة الحرائين... نقلاً عن الفهرست لأبن النديم

٢٢٨ ٢. نوروزيات، نقلاً عن مجلة المجمع العلمي العراقي

٢٥٤ ٣. الأشهر السومرية وما فيها من مناسبات احتفالية

٢٥٥ ٤. الأشهر الأيرانية القديمة وما فيها من أعياد

٢٥٧ ٥. ملخص أعياد اليزيدية

٢٦٠ ٦. ملخص أعياد الصابئة المندائيين

٢٦٤ ٧. أشهر الصابئة المندائيين وما فيها من مناسبات

٢٦٥ ٨. نوروزنامه، الصفحة الأولى من مخطوطة رسالة عمر الخيام

٢٦٦ ٩. الشور السماوي والسنوات السبع العجاف

## • ثبت المصادر

## مقدمة

بقلم: الدكتور مُكرم الطالباني

كُردستان... هذه البلاد الشاسعة المتنوعة الطبيعة... يرسم الخيال ذرى جبال تنطلق نحو السهوب الخصيبة والبحار الدافئة. وظلاً أخضر لبساتين من أنواع الفاكهة والخضار والمحاصيل البرية. بلاد غنية وشعب فقير وكان السر في ذلك تشبث هذا الشعب للبقاء على أرض وطنه لآلاف السنين وحتى الان وتقول الذاكرة؛ إن دولة من أقدم الدول، اسمها "ميديا" كانت تقع في اراضي كُردستان، فكان العفرية قد ابتلعها، فلم يبق لها من اثر. وعبثاً يحاول المؤرخون قطع صلة الرحم للاكراد بتلك الدولة وبالشعب الذي أسسها.

إن جمال "آارات" و "زاغروس" يبهّر العيون. لقد أضفى التاريخ كما أضفت الطبيعة تناقضات سخية وحادة على هذه الرقعة من الارض المُرّنة ربيعاً كالفرديوس وقاسية شتاء كالزمهرير. وبذل الانسان الكُردي عبر القرون، قصارى جهده لمحو أو تقليل هذه التناقضات. والنور والظلال يمنحان هذه المنطقة دوماً القوة والشباب. وعلى سفوح الجبال وعلى ضفاف الانهر والوديان، قامت قرى ومدن، ينافس فقرها جمالها ومن الله على هذه المنطقة بكل ماء عذب، يمنح البلاد وماجاورها الخير والبركة. وشمسها الساطعة لاتمنح الدفء دائماً، بل، وتحرق أحياناً فقسمتها الى منطقة معتدلة "كويستان" ومنطقة حارة "كهريمان"، وفرضت على الاكراد التنقل في الصيف شمالاً وفي الشتاء جنوباً، لاهرباً من جفاف وجذب الارض، بل طلباً للخير والبركة.

وانتم تعرفون أسماء عمالقة... خانةى قوبادى، أحمدى خانى، مولوى، شيخ رضا، پيره ميرد، گوران... وسمعتم عن مدن عريقة: هولير، وان، آمد، سنه. من الصعب أن تتصور كل هذه العبقرية والجمال وقناع الحزن والاسى على الوجة. كُردستان... هذا البلد الجميل الذي ينطبق أوصافها مع أوصاف الفرديوس، لاتتخلص من الوصف التقليدي "الارض المعذبة".

هل تتذكرون هرقل و جنگيز وهولاكو وتيمور؟ كواسر ترك كلّ منهم آثار مخالبه على ارض كُردستان. ولكن لم يعد أحد منهم الى بلده الا ويده مربوطة بعنقه.

وبدلاً من أن تجذب كُردستان بجمالها الاخاذ السواح اليها، يهاجر الاف الناس منها طلباً للامان. ولكنّ حبهم الى الوطن العذب يربطهم بالاهل والاصدقاء والجيران. فالناس يريدون الحياة، والحياة اوسع بكثير من الجبال والوديان والشمس الساطعة. فالحياة هي ايضاً البيت الامن والعمل الشريف والتعليم الحر والصحة.

إنّ الاكراد ينقلون الاساطير عن اجدادهم جيلا بعد جيل. ولكنهم يريدون كتابة تاريخهم لباسلوب الاساطير التي تكونت خلال الاف السنين، يريدون كتابته بخط اسرع بكثير من تاريخهم القديم. ولكنّ الحنين الى ذلك التاريخ، يشدّهم الى تلك الاساطير التي تكونت ونمت ابطاً من مشية السلحفاة.

يقول الناس؛ إن الهواء الجبلي النقي يُسهم في طول العمر، ولكن الهواء وحده لا يكفي العمر. وفي كُردستان معمرين يحملون على ظهورهم المنحنية تاريخ شعبهم. يغنونها في ليالي الشتاء الطويلة حول مواقد النار في اغاني "لاوك" وينقلون من جيل الى جيل اساطيرهم الشعبية. والاسطورة هي القصص الخيالية واعتقادات عن العالم المحيط بالانسان تولّد في المراحل المبكرة من حياته. ولكن تلك القصص الخيالية غير بعيدة عن الواقع. فالابداع الشعبي ينطلق من واقع حياة الشعب. ولكن هذا الابداع، لايعكس هذا الواقع بصورة آلية كما هو، بل كما يتخيّل الناس او يتمناه. انه واقع جديد حي، رسمه الناس في خيالهم، كما يرسم الفنان الواقع، وكل الواقع الذي يراه هو ويتمناه. وهو يبينه على اساس واقعه الحقيقي ومنطقياً من هذا الواقع بالذات ومع الانسان في تطور الاساطير ايضاً. فاسطوره الصراع بين الخير والشر لدى الانسان الكردي القديم، عندما كان يصارع الطبيعة ويواجه الصعوبات وشرور الحياة القاسية في سبيل البقاء، قد تحولت معه الى اسطورة "كاوه" و "ژدراك" عندما جابه كاوه ظلم ذلك النظام المتمثل في حكم "اذرهاك= ضحاك" فأصبح بأمس الحاجة الى انتفاضة تغير واقعه المر القاسي، فكان "كاوه" وهو يحمل "درفشه" ليتقدم صفوف الثائرين نحو عرش ضحاك.

واسطورة كاوه مرحلة متقدّمة لتجربة الانسان الاجتماعي، بالمقارنة مع اسطورة "رستم زال" في شاهنامه الفردوسي التي برزت فيها القوة الجسمانية لذلك الانسان الاسطوري. واسطورة كاوه عرض للنظام الاخلاقي في المجتمع. وقد كانت الاسطورة

تتمثل في سلوك آلهة الخير وآلهة الشر، انعكست الآن في سلوك الانسان على الارض، الانسان الشرير "ئهژديها" والانسان الخير الراض للشر "كاوه". فالشعور العام في المجتمع، هو مقت الاخلاق الشريرة والاحتفاء بالسلوك الخير للانسان.

لقد بعث الشاعر والاديب والكُردي "پيره ميرد" الحياة ثانية في المغزى الحقيقي لهذا العيد "عيد نوروز"، فحول هذا اليوم من عيد جرت العادة ان يحتفل الناسُ به بنصب المشاعل في ذرى الجبال، الى عيد عكس فيه مغزى أسطورة كاوه. يتقدّم هذا الشيخ الهزيل الشاب دوماً، مئات الشباب والشابات يحملون رأية كاوه متوجهين الى "گردی سیوان" حيث يرقد شهداء انتفاضة ايلول من عام ١٩٣٠، استوحى پيره ميرد افكاره الجديدة عن نوروز من تلك الانتفاضة التي نشبت بشكل عفوي عندما ارادت الحكومة تزوير ارادة الشعب في مهزلة الانتخابات للمجلس التأسيسي، لوضع دستور، وضع اطارُه العام في اروقة عصابة اللصوص الاستعمارية التي سُميت بـ(عصابة الامم).

نهم پوژى سالى تازيه نهوړزه هاتهوه  
جهژنيكى كۇنى كورده به خوښى و به هاتهوه

لقد عادت ثانية هذا اليوم للسنة الجديدة، نوروز. وهو عيد قديم للكرد مليئ بالسعادة والبركة. هكذا ربط پيره مرد القديم بالجديد.

نهوړۆ بوو ئاگريكى وهاي خسته جهرگهوه  
لاوان به عهشق ئهچوون بهرهوپيرى مهرگهوه

كان نوروز هو الذي اوقد النار في القلوب، ليتقدم الشباب بعشق نحو الموت.

تا ئیستا پووی نه داوه له تاريخى ميله تا  
قه لغانى گولله سينگى كچان بى له هه لمه تا

لم تحدث قط في تاريخ الشعب هكذا، ان تكون صدور الفتيات ترساً لصد الرصاص وقد غدا الاحتفال بعيد النوروز تقليداً سياسياً ورمزاً للتحدي في مدينة السليمانية ابتداءً وفي باقي ارجاء كُردستان فيما بعد. فكانت السلطات تترقب المشاعل ليلة نوروز ويتجمع الناس في اليوم التالي نوروز.

وتبنى حزب هيووا (١٩٣٧-١٩٤٥) أفكار (بيره ميرد) عن المغزى الجديد لعيد النوروز، فأوعز الى اعضائه ومؤيديه، حتّى الجماهير الشعبية على تحديّ السلطة واقامة المهرجانات والاجتماعات السياسية بهذه المناسبة، تلقى فيها كلمات وقصائد عن آمال وطموح الشعب الكردي. وأصبح موقف الحكومة حيال عيد نوروز مرآة لموقفها حيال الكرد أنفسهم. ففي الوقت الذي كانت الحكومة تتصدى لمجرد أشغال المشاعل الذي كان متعارفاً عليه منذ القديم، وافقت حكومة السيد حمدي الباجه جي التي تشكلت لتخفيف الضغط السياسي عن الشعب الذي فرض اiban الحرب، على اقامة هذا الاحتفال بصورة رسمية في بغداد وفي قاعة الملك فيصل الثاني [الشعب حالياً]، وحضر رئيس الوزراء بنفسه يتقدّم عدداً من الوزراء، بينهم نائب رئيس الوزراء عمر نظمي ووزير الداخلية سعد صالح ووزير العدل صالح جبر والوزراء الاكراد توفيق وهبي وماجد مصطفى... وغيرهم، والقيتُ أنا، بتكليف من حزب هيووا كلمةً سياسيةً في الاحتفال الذي حضره الاف الاكراد والعرب.

ثمّ قدّمت فعاليات فنية، رقصات كُرديةً وأغان بمصاحبة الفرقة الموسيقية لاداعة بغداد. وفي احتفال آخر تمّ تركيز الهجوم على الافكار الشوفينية التي يُبثها السيد سامي شوكت في جريدة "البعث القومي" ولكن الحكومات التي اتت في اعقاب استقالة حمدي الباجه جي، وقفت موقفاً آخر من هذا العيد، فبالاضافة الى عرقلة اجازة اقامة هذه المهرجانات في قاعة الملك فيصل [قاعة الشعب]، حرّكت بعض رجال الدين لاصدار فتاوي بتحريم الاحتفال بهذه المناسبة، بحجة أنّ نوروز هو عيد المجوس، وهو مناهض للدين الاسلامي. ولكن الدكتور حسين قاسم العزيز قد اورد في هذا المؤلف القيم، تجسيد كبار رجال الدين المتصوّفين لهذا العيد في قصائدهم التصوفية. ولم يمنع المسلمون هذه الاحتفالات سابقاً بل اعتبروها عيد الربيع والخير والبركة.

قلنا أنّ هذا العيد اخذ طابعاً سياسياً الى جانب طابعه القومي والاجتماعي. وواضح الان أنّ تصدّي رجال الدين المحافظين له في السنوات التي اعقبت الحرب العالمية الثانية كان بسبب انتشار الافكار الديمقراطية والاشتراكية في العراق عامة وفي كُردستان بصورة خاصة، وانعكاس هذه الافكار في الاجتماعات الاحتفالية لعيد النوروز، تلك الاجتماعات التي تغيرت سعتها لتشمل جماهير واسعة من المواطنين كما تغير تركيب تلك الاجتماعات لتشمل الوفاً من العمال والفلاحين الى جانب المثقفين والكسبة. وتلقى

فيها كلمات لها دلالات خاصة. وحزب هيو ذا الافق القومي الضيق قد تلاشى ليفسح المجال لاحزاب تتبنى الايديولوجيات العصرية عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وهي تشخص بصواب ودقة الامراض الاجتماعية والسياسية في المجتمع الكردي وتعطي لها حلولاً أكثر وضوحاً من السابق. وأصبح "كاوه" الآن عاملاً حداداً يحمل راية العمل والثورة، كما أصبح "ضحّاك" رمزاً للظلم الاجتماعي، فلا غرابة في ان تحرّك الحكومة الفئات المحافظة والرجعية للتعاون معها للتصدي، لا لهذا العيد الذي جرى الاحتفال به منذ القديم، بل لهذا المغزي الجديد لنوروز.

تقرّر في عام ١٩٤٧ اقامة احتفال جماهيري ضخم بعيد النوروز في أربيل بمبادرة من الحزب الديمقراطي الكردستاني والحزب الشيوعي فتحرّك بعض رجال الدين لأصدار فتاوي بتحريمه وحث شرائح متأخرة في المجتمع لمنع هذه الاحتفالات، بينما امتنع الآخرون عن إصدار أو تأييد مثل هذه الفتاوي. وخوفاً من حدوث اصطدامات قد لا تكون نتائجها في صالح الحكومة، اضطرت الى السماح لاقامة هذا الاحتفال في ساحة مطار أربيل واشترطت أن لايتحول الى مظاهرة في المدينة. وقطعاً لدابر الدعاة الرجعيين، جرى الاحتفال بتلاوة ماتيسر من آيات الذكر الحكيم، ثم تلتها كلمات الاحزاب والمنظمات الاجتماعية.

وعندما خرجت المواكب الدينية، وهي تحمل الدفوف والسيوف والعصي للتصدي للمحتفلين عند عودتهم للمدينة، تحوّل الاجتماع الى مظاهرة ترفع شعارات معادية للاستعمار والرجعية، فتفرّقت مواكب الدراويش، ولم يحدث مايكدر الامن. ولكن عندما أعلنت الاحكام العرفية في العراق عام ١٩٤٨ انتقاماً للحركة الديمقراطية تحت ستار ((حماية مؤخرة الجيش الذاهب لتحرير فلسطين من الصهيونية))، احوالت الحكومة مجموعات من المحتقلين بعيد "نوروز" الى المحاكم العرفية بتهمة الاخلال بالأمن. كنت آنذاك محامياً في كركوك حيث جرت المحاكمة. واثناء محاكمة القائمين بأحتفال نوروز في أربيل، ذلك الاحتفال الذي جرى في مطار أربيل وبموافقة السلطات هناك وحضره عشرات الالوف من الناس، سأل رئيس المحكمة العسكري احد المتهمين وهو [الملا عبد الواحد] عن العمل الذي قام به في الاحتفال، فقال: "اني قرأت عشرة من القرآن الكريم"، استغرب الحكام من كلام المتهم! التهمة هي الاخلال بالامن والاحتفال بعيد مجوسي مناهض للدين الاسلامي. ومتهم اتهم بقراءة القرآن الكريم. برأت المحكمة ساحة المتهمين لعدم وجود جريمة معاقب عليها قانوناً. ومنذ عام ١٩٤٨، عندما مهدت

الحكومة الملكية تواطؤها مع الاستعماريين حول المسألة الفلسطينية بشن حملة واسعة ضد القوى الوطنية تحت ستار حماية مؤخرة الجيش، تقلصت احتفالات نوروز، لتأخذ شكل اجتماعات صغيرة وسرية أحياناً تظهر بجمع الحطب أو إطارات السيارات المتروكة في قمم الجبال والتلال، وأشعال النار فيها ليلاً. ومع النهوض الجديد للحركة الوطنية والقومية في الخمسينيات وتحدى السلطة آنذاك، تحدت الجماهير الكردية أمراً لمنع الاحتفال بعيد نوروز أيضاً. فأخذت تتجمع بهذه المناسبة في المناطق البعيدة عن رقابة الحكومة لتعيد الحياة الى المغزى الجديد لاسطورة كاوه.

وبعد ثورة الرابع عشر من تموز ١٩٥٨، وإن لم يجر الاعتراف الرسمي بهذا العيد، عادت الشرعية اليه عملياً، وأخذ الناس يحتفلون به في كردستان بشكل جماهيري، وفي بغداد عاد الاحتفال به، في قاعات الاحتفال بشكل علني، وبرعاية المسؤولين في الدولة وبحضورهم. ولم يجر الاعتراف الرسمي بعيد نوروز إلا عام ١٩٧٠.

بين أيدينا الان المؤلف القيم، المفضل في نشأة النوروز الذهنية الابداعية، للعلامة الكردي الدكتور حسين قاسم العزيز. وليس هذا المؤلف هو الوحيد الذي اتحفنا به الدكتور حسين. فقد سبق له ان قدم بحثاً قيمة عن المعتقدات القديمة لا لدى الشعب الكردي فقط، بل لدى شعوب المنطقة وعلاقة تلك المعتقدات بعضها ببعض. لأن فكرة الصراع بين الخير والشر في المعتقدات الكردية القديمة، لا تقتصر على هذا الشعب، كما لا تقتصر على تلك الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الفكرة، فقضية الخير والشر كانت منذ أقدم العهود ولحد الان محل اهتمام الشعوب، انعكست في أساطيرهم ومعتقداتهم الدينية والاجتماعية والسياسية. وقد تناول المؤلف البنية الذهنية الابداعية التي انشأت ملحمة نوروز الشعبية منذ بدأ مباشرة البنية الذهنية في اختلاق تصوراتها الفنطازية ومراحل تطورها مع تطور الحياة للإنسان القديم، وتكاملها في الحكاية عن الصراع بين الخير والشر وفي قصة "اذرهاك= ضحاك" وكاوه وفريدون. واخذت هذه الاسطوره تتطور مع تطور ذهنية الانسان الكردي، بحيث جعل منها وكأنها قصة حقيقية لأنسان تائر يقود الجماهير ضد الاضطهاد والقهر تعبيراً عن معاناة هذا الشعب من الظلم والاضطهاد عبر التاريخ. وقد ألبس هذا العيد حلة عصرية في أربعينيات هذا القرن ليتلائم مع المعتقدات السياسية في عصر نهوض شعوب العالم وثورتها ضد الاستعمار الحديث، ليكون ملهماً لجيل بعد جيل، تعبيراً عن



حب الإنسان للخير ومُقتَه للشر بأي شكل كان. وقد تحوّل عيدُ نوروز الى مصدر الهام وتشجيع على حب الحرية والانطلاق. وسيان ان كانت الثورة على قساوة الطبيعة او قساوة الظلم الاجتماعي والسياسي في آية مرحلة من مراحل التاريخ. ويمكننا انْ نقيمَ هذا المؤلف الرائع ووضعه في مصاف المؤلفات العالمية الرائدة؛ لسعة افكاره وعمق مصادره وتحليلاته. وقد كانت المكتبة الكُردية والعربية بأمرس الحاجة الى مثل هذا البحث القيم في وقت كانت تجري محاولات لتشويه التاريخ والمعتقدات القديمة لشعوب المنطقة ومحاولة فصل بعضها عن بعض. والشعب الكُردى شعبٌ عرف بالوفاء، وفي لماضيهِ وحاضره ومستقبلهِ، وفي لمن احسن اليه وقَدّم له العون. وهذا ما يدعونا انْ نعتقد بأنه سيستقبل هذا المؤلف بكل احترام وتقدير ويضع المؤلف في صفِ علمائه الكبار.

مع تحياتي لصديقي الدكتور حسين قاسم العزيز.

د. مُكرم الطالباني

١٩٩٣/١٢/١١

## المقدمة

تحتفل بعيد النوروز، حالياً، أقطار متعددة وشعوب ذات انتماءات عرقية واجتماعية مختلفة. بعضها متقاربة متجاورة وأخرى متباعدة قسمة. ومع ذلك مازال مضمون العيد، لدى أغلبها، من حيث الرموز و الدلالات والطقوس بصورة عامة متشابهة. وتمتد الممارسات، كما تروى الروايات، لدى بعضها، امتداداً عميقاً في أغوار ماضيها السحيق، قد تصل الى العهود الهمجية، أيام كانت الاساطير فيها هي المعبرة الاساسية، إن لم تكن هي الوسيلة الوحيدة للتعبير عن معاناة الانسان البدائي القديم لما تتجلى له من قساوة محيطه وشظف عيشه وتعاसे حياته، وفي الوقت نفسه عن طموحاته ورغباته في تحسين احواله.

وكانت الاساطير تمثل تعامل ذلك الانسان الجاهل لكل ما يحيطه وما يخيفه ويفرحه منها وما يلاحظه من علاقات اجتماعية بسيطة في مجتمعه، فيتخيل كل ذلك ويختلف في أساطيره. لذلك كانت اسطورة ذلك الانسان البدائي مثالية في تخيلها وواقعية لأنها تعكس مؤثرات مرئية وملموسة من المحيط والمجتمع فكانت الاسطورة هي المعبر عن كامل نشاط حياة ذلك الانسان القديم الاقتصادية والاجتماعية والاعتقادية. إن هذه الحقيقة التي يؤكدها العلماء تدعونا للبحث عن نشأة التصورات الذهنية الابتداعية المتخيلة [الفنطازية] لعيد النوروز، عن بداية التسطير لدى مجموعة ما، في مكان ما. وتكمن في هذا المطلب صعوبات جمة لأنعدام النصوص الموثقة، وللتشابه في الممارسات والمواعيد وحتى في التسمية، فلا غرو إذن من اعتبار عيد رأس السنة السومري "الزاگموك" [Zagmoke] منطلقاً للدراسة باعتباره أقدم من عيد رأس السنة الايراني، النوروز، ولأن أساطيره ورمزه (دموزي) مدونة بالخط المسماري على ألواح من الطين. ولاضير من وجود تقارب بين أشكال وسبل بدايات أغلب الاساطير اليزيدية عن رأس السنة [سري صالي] والنوروز لديهم أيضاً ولدى الصابئة ولدى الايرانيين والاكُراد، تقارب بدايات اساطير النوروز ورموزه ودلالاته مع تكوينات الاساطير السومرية العراقية القديمة عن عيد دموزي وطقوسه الاحتفالية حيث رموز النوروز و دموزي ودلالاتهما تتحدثان عن الموت والانبعاث المتجددين كل

عام واقتراهما بفصلي الشتاء المجذب القاسي، لاسيما للرعاة، والربيع المزدهر المعطاء حتى لتبدو الوشائج بين عيدي تموز و النوروز واضحة جلية مع وجود بعض الاختلافات هنا وهناك في جزئيات التفاصيل والتي تعود، من دون شك، الى ما طرا في المجتمعات من تغيرات وتحولات في المسار التاريخي العام، والى خصوصيات موضوعية. يتعين من كل ذلك دراسة اساطير العيدين لفهم مضامينهما ودوافع الاحتفال بهما. ونظراً لتأثير اسطورة دموزي [السومرية] تموز [البابلية] في منطقة الشرقين الادني والوسط ولسبق الاساطير السومرية العقائدية صار لزماً البحث عن جذور اسطورة دموزي والزاغموك السومرية وعدم الاكتفاء بالبحث عن جذور اسطورة النوروز لدى المحتفلين بعيد النوروز.

لقد سبق وأن أعددت بحثاً عن النوروز متوخياً أن يكون منطلقاً لسوانا لدراسة عيد النوروز فكانت قد هيأت فيه شبه كشف يضم اشارات لمصادر ومراجع تناولت النوروز ليسهل على من يروم التوسع في تناول الموضوع. وقد نُشر الموضوع مكثفاً وموسوماً بـ "نوروزيات"، في مجلة المجمع العلمي العراقي، "الهيئة الكُردية"، [بغداد، ١٩٨٠م، ٧/٤٤٠-٤٤٦]. ولما كنت قد أدرجت فيه المناقشات والاستنتاجات، المقتضبة، ولم يفلح البحث في تحريك الغير من أجل الكتابة عنه، ولما لم يكن المنشور مستوفياً كفايته فأليت على نفسي أن أقوم بتوسيع الموضوع السابق وأغنائه بدراسات جديدة تضاف الى ما أرجى سابقاً من نصوص وأبحاث جديدة عن أقدم ديانة للاكراد ولاسيما اليزيدية حيث إلههم "طاؤوس ملك" والصابئة الحرائين وإلههم "تاووز" وعلاقة هذه التسميات بإله السومريين "دموزي" [تموز البابلي]، الذي عُبد أولاً كإله للرعي والخضار في الشمال ومن ثم نقلت عبادته صوب الجنوب عند انتقال السومريين الى السهل الرسوبي بجنوب وادي الرافدين، ولهذا توسع البحث يشمل الاساطير العراقية القديمة مع المامة بما كان لدى عرب ما قبل الاسلام من اساطير وحكايات خرافية ومن خلال دراسة مقتضبة عن الاسطورة عموماً وبالطبع شمل البحث دراسة الاساطير الايرانية القديمة ومقارنتها بالعراقية وبيان عمليات التآلف [Arcultlation] بين الاقدم تحضراً أو تثقفاً.

فتجمعت دراسات وموضوعات وأبحاث ومع ما تجمّع لدي فيما بعد، خلال دراسة موسعة قمت بها بحثاً عن جذور وأصل ملحمة كاوة الحداد الشعبية في المجتمع

الطبقي، ومدى ارتباط عيد النوروز بعيد تموز العراقي القديم، لتشكل جميعاً هياكل البحث الحالي الارتكازية موزعة على اقسام ثلاثة، يتناول القسم الاول دراسة الاساطير ومنها ماكان لدى العراقيين والاييرانيين والعرب القدماء بينما يتناول القسم الثاني وشائج التشابه وعناصر الاختلاف المادية بين عيدي تموز والنوروز من حيث التأسيس مكانياً وزمانياً، وخصص القسم الثالث لدراسة اصل السومريين والاكراذ. وضمّ البحث أيضاً ملحقاً لمواضيع تتعلق به مع موضوع "نوروزيات"، تشكل هذه الدراسة بأقسامها الثلاثة والملحق مدخلا لبحث موسع، نأمل أن تتصدى له بعدنا، دراسة أكاديمية فتغنيه بحثاً واستقصاءً ومناقشة، ولاسيما ما توصل اليه بحثنا الحالي من استنتاجات حول ملحمة النوروز الشعبية في المجتمع الطبقي وجذورها الممتدة الى العهد المشاعي ومدى علاقة تلك الجذور وصلتها بأسطورة تموز العراقية القديمة.

## وشائج التشابه وعناصر الاختلاف بين عيدي تموز ونوروز

### توطئة

تستدعى معالجة موضوع شائك ومتشعب، كهذا دراسة موسعة وبالوقت نفسه معمقة لموضوعات متنوعة ومتناثرة في ميادين مظان مختلفة لتعدد أبعاده وتنوع مجالاته؛ لعلاقته الوثيقة بالعقائد الدينية والمأثورات الشعبية العراقية<sup>١</sup> والاجنبية المبكرة، سواء بسواء، ولأنحدار تلك العقائد والمأثورات برمتها عن تصوّرات ما ورائية فنتازية [تصوّرات ذهنية خيالية عن شئ واقعي] موغلة في عمق أغوار ماضي البشرية السحيق، ومرتبطة بالوقت نفسه بحياة الناس الواقعية؛ لأن تلك التصرّوات ماهي إلا انعكاسا لواقع مادي معاش، صار لزاماً الى جانب القيام بدراسة مركزة ومعمقة لنشأة وتطور أفكار البشر، القيام كذلك بدراسة مركزة ومعمقة للقوانين الاقتصادية والاجتماعية الطبيعية العامة، بصفتها ثوابت مُتحكّمة بمسيرة البشر التطورية، ومُتسببة ومؤدية الى حدوث متميزات ومنعطفات اجتماعية خطيرة في سائر المجتمعات، بدون استثناء، ولو أن حدوث المتغيرات المتشابهة ماكان يتم في المجتمعات بصورة متطابقة كلياً وإنما كان يتم، ولاسيما في المجتمعات المتباينة بدرجات متفاوتة نسبياً، مما أفرز فروقا فرعية في التغيرات المتشابهة؛ تبعا لخصوصيات موضوعية بين تلك المجتمعات. تظهر مثل هذه الفروق الفرعية عمودياً في الموضوع الواحد عبر مساره التاريخي، كما تظهر أفقياً عبر المواقع الجغرافية المختلفة، من دون أن يكون لاختلاف السلالات العرقية أية علاقة أو تأثير في تلك الاختلافات الاقضية الموضوعية. ينبغي أن تنطلق التغيرات العلمية وفق هذا التصور عند تفسير الفروق التي تبرز في مسارات تطور الامم والشعوب والاقوام. لقد انطلق تفسيرنا وفق هذا التصور عند تفسير الفروق التي تبرز في مساري تطور المجتمعين القديمين العراقي الايراني. حيث هناك فروقا فرعية في تباين وتأثر تطورهما اذ سارا في منحنيين للتطور غير متطابقين منذ انبثاق حضارتيهما في رحم الهمجية حتى مطلع الالف الثالث قبل الميلاد. فقد سار المجتمع العراقي في تطوره، خلال تلك العهود له بوتائر اسرع من

١ حول بعض هذه العلاقات، ينظر: استعراض، د. عبد الرضا الطعان للراء المختلفة في مؤلفه ((الفكر السياسي في العراق القديم))، بغداد، ١٩٨١، ص ٣٣-٩٤.

وتأثر تطور نظيره المجتمع الإيراني. لابد هنا من ذكر بعض العلوم المساعدة والموصلة التي يجب الاستعانة بها.

## العلوم الموصلة والمساعدة:

تصاب بالأخفاق، ولا شك، كلُّ محاولةٍ تبتغي التوصل إلى استنتاجات علمية دقيقة عن نتائج التشابه وأساس الاختلاف المادي بين عيدي تموز ونوروز إن هي لم تتحصن ضدَّ سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي وضيق الأفق العلمي والسياسي. وليس بخاف على أحد أن خيرَ ضامنٍ للتحرر من كل ذلك هو العلم والمعرفة عبر الاحاطة الشاملة والرصيد الفكري والرصين واتباع نهج علمي حديث سليم الامتلاك و رؤيا ثابتة صائبة وافق متسع ونظرة شمولية.

إنَّ الاحاطة الشاملة بمختلف حقول المعرفة المتعلقة بدراسة احوال المنطقة القديمة في نطاق شروطها الظرفية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في سياق تطوُّر المنطقة التاريخي، هي ولاشك، من المستلزمات الاساسية للبحث الجيد. إذن لابد لمن رام التوصل إلى استنتاجات علمية صائبة وتحليلات دقيقة من تجشم عناء البحث والتقصي بأناة وصبر ويتجرد، ذلك لأنَّ تحقيق هذا المبتغي ليس بالامر الهين، ولا بمقدور الباحث بلوغه الا بالتحرر من سلطان الهوى والتعصب - كما قدّمنا - عن طريق الاحاطة الشاملة بكافة المصادر، ويأتي بطبيعة الحال موضوع نشوء التصورات والافكار العقائدية في مقدمة ما ينبغي الالمام به، الامر الذي يستدعي دراسة بعض العلوم المساعدة كعلم الاساطير [الميثولوجيا Mythology] وما يتصل به من دراسة علم الطقوس الدينية [الليتورجى Liturgiologi] ومايتشعب

---

١ إنَّ للطقس Liturgy وللرسم أو الشعيرة Ceremony أهمية في الكشف من أسرار الممارسات العقائدية. يقول د. أنست كاسير عن أهمية دراسة الطقوس: (وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجود البدء بدراسة الطقوس إذا أُريد فهم الاسطورة من المبادي المقبولة بوجه عام عند الانثروبولوجيين)، الدولة والاسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٣. ويعرّف الاب يوسف توم الليتورجيا في مقالة "التجديد الليتورجي": (بانها كلمة يونانية تعني حرفيا عمل الشعب وقد اطلقت على الاحتفالات الدينية المسيحية ولاسيما الاوخرستيا (القداس) دلالة على مشاركة الشعب فيها وكلمة طقس هي ايض يونانية (تاكيس) وتعني التنظيم والترتيب).

عنه من المراسيم أو الشعائر [Ceremony] الدينية وعلم الاثار [الاركيولوجيا Archacology] وفقه اللغة [الفيسلولوجيا] والسيما نتكس السيما نطقيا [Semantico = علم دلالات الالفاظ و تطورها] والسيما سيولوجيا [Symlogy = دراسة الرموز وتفسيرها]، والتنقحر [Thanetaata ينقحر = ينقل حروف لغة الى لغة اخرى، يكتب لغة بحروف لغة أخرى = قاموس المورد، ص ٦٨٥].

ويشكل الاختصاص بالتاريخ القديم أهمية بالغة لذا يصبح من الضروري الاطلاع على مؤلفات ذوي الاختصاص بالتاريخ القديم كذلك تستوجب دراسات المؤلفات عن علم دراسة الانسان، أو كما يحلو للوسي مير<sup>١</sup> ان تدعوه. الحديث عن الانسان [الانثروبولوجيا Anthropomology]، الذي اتضح ان له كما يقول: صموئيل نوح كريم- أهمية اساسية في دراسة علم الاساطير<sup>٢</sup> المقارن، وعلم الاعراق<sup>٣</sup> البشرية [العراق، الاثنولوجيا Ethinology = علم نشوء الاعراق] - [الدراسة الوصفية لطريقة واسلوب الحياة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات]<sup>٤</sup> ودراسة الباليولوجي [Palethology = فرع البايثولوجي من علم الاعراق والسلالات يبحث في انسان، ماقبل التاريخ]<sup>٥</sup>، والاثنوغرافيا Ethnography = الانثروبولوجيا الوصفية<sup>٦</sup>، وعلم التبيؤ [الايكولوجيا Ecology = فرع من علم الاحياء يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها] وتركز الدراسات الايثولوجية على الاثار المباشرة البيئية في الحضارة

---

مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨-٢١٩ لسنة ١٩٨٦، ص ٣٤٣ الهامش رقم (١). ويذكر الاب جرجس القسومسي في المجلة ذاتها في مقاله الموسوم ((المجمع المسكوني الفاتيكانى الثاني": (والليتورجيا هي الاطار الطقسي للاحتفال الجماعي بأسرار الرب ونعمه. ويتميز هذا الاطار بفزارة الرموز التي تحمل بكثافتها التعبيرية الجوانب المتعددة لتاريخ الخلاص وللعلاقة بين الايمان والحياة)، مجلة كنيسة العراق ٢١٨-٢١٩، ص ٢٩٧. لقد سقنا هذه الاقوال للدلالة على أهمية الطقوس والشعائر الدينية في معرفة اسرار الممارسات العقائدية ورموزها.

- ١ مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة. د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣، ص ٩.
- ٢ الاساطير السومرية، ترجمة يوسف داود عبدالقادر، بغداد، ١٩٧١، ص ٥١.
- ٣ منير البلعبيكي، قاموس المورد، إنكليزي-عربي، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٢١.
- ٤ البروفسور دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة د. أحسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠، ص ٣٠.

٥ قاموس المورد، مشار اليه أعلاه، ص ٦٥١.

٦ ن. م.، ص ٣٢١.

المادية والمثالية للشعوب ذات الوسائل التقنية البسيطة<sup>١</sup>، بل وحتى دراسة علم الاحياء Paleontology = علم يبحث في اشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها المتحجرات او المستحاثات الحيوانية والنباتية<sup>٢</sup> مما يتطلب معه الاستعانة بعلم النبات الأحائي [ Paleontodgy = علم يبحث في المسحاثات او الأصائبة النباتية ]<sup>٣</sup>، وبعلم الحيوان الأحائي [ Palrjotemy = فرع من البليوثنولوجيا يبحث في الحيوانات القديمة او المستحاثات ]<sup>٤</sup>، والدراسات البيئية وعلم النفس وعلم الاجتماع [سوسيولوجيا Sociology] وغيرها من العلوم التي لها مساس مباشر بالموضوع او غير مباشر او بعيد ولاسيما المؤلفات الاقتصادية والاجتماعية المعنية بمسيرة عملية [ Precces ] البشر التطورية.

### محاور البحث:

ارتكز البحث على محاور ثلاث؟ احدها تمهيدي والاخران اساسيان، وهذه المحاور هي:

١. دراسة التحليل الفلسفي للتأثيرات المتفاعلة في الهياكل الارتكازية شقي بناء المجتمعات في الاقتصادية والسياسية والثقافية والفنية والعقائدية... الخ [البنى التحتية الاقتصادية والبنى الفوقية الايدولوجية]<sup>٥</sup> بعضها ببعض.
٢. منظور البعد العقائدي منذ نشأته حتى تطوره في سياق سيرورة [عملية Phoco] التطور البشرية.

٣. ظاهرة تمازج واقتران الخيال (الفنظان) الاسطوري في التصور العقائدي والمأثور الشعبي الملاحم عن صراع التناقضات وعن طموح الانسان وآماله في التحرر

١ ن. م. ص ٣٠٣، معجم علم الاجتماع، مشار إليه أعلاه، ص ١١٤، وينظر أيضاً: د. علي محمود اسلام الانار، معجم علم الاجتماع، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٢٠١-٢٠٢.

٢ قاموس المورد، ص ٦٥٢.

٣ ن. م. ص ٦٥١.

٤ ن. م. نفس الصحيفة.

٥ حول ذلك ينظر: غ. ف. بليخانوف، القضايا الاساسية في الماركسية، ترجمة منا عبود، دمشق، ١٩٧٣، ص ٦٢-٦٦، والعامل الاقتصادي في التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٨، ص ٩-٢٦، والفن و التصور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٧، الصفحات ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٩، ٢١-٢٢ و ٢٣.



والانعتاق بواقع الانقلاب الربيعي وأنبعث الحياة وعودة النماء في يوم جديد (نوروز). يعتبر المحور الاول بمثابة دراسة تمهيدية لا شراء الفكر واغنائه بالمعلومات الاساسية عن الظروف الشرطية للمجتمعات عامة. أما المحوران الثاني ولاسيما الثالث فهما يتعلقان بتصميم المعالجة الحالية، عن أصل ونشأة العقائد وبصورة خاصة عن الاحتفالات الدينية.

لقد اقتضى هنا الايفاء بموضوع العقائد ما يستحقه من اهتمام الرجوع الى مختلف وجهات النظر عن العقائد القديمة مع تذكير الاعتماد على الابحاث العلمية المتزنة منها والمعنية بمعالجة بداية تكوين ونشأة التصورات العقائدية البدائية الفجة وتطوراتها اللاحقة في سياق صيرورة تطوّر المجتمعات البشرية باعتبار ان التصوّرات والمعتقدات بشكلها البدائي والمتطور، سواء بسواء، إنّما هي انعكاس في البناء العلوي للمجتمع لملامح بنائه السفلي المادية، إذ أنّ البنى الفوقية الايديولوجية - كما اشار غ. ف. يليخانوف، في مؤلفه القيم "الفن" - إنّما هي انعكاس للبنى التحتية الاقتصادية.

فتتيسر عبر تلك البحوث الجادة الرصينة وبوساطتها امكانية افضل للتعرف على مضامين ورموز ودلالات اقدم الاساطير والطقوس والممارسات الاحتفالية الدينية التي عرفتھا ومارستها شعوب منطقة الشرق الاوسط ولاسيما احتفالات رأس السنة [في بداية ربيع كلّ عام] ٢. مما يسهل التعرف عليها وعلى اسباب ظهورها واستيعابها بشكل افضل، طالما ان تلك الدراسات قد ركزت التأكيد على أنّ آية تصوّرات ومعتقدات لا تنشأ اعتباطاً ولا تتطور بمعزل عن صيرورة التطور البشري، لان الايديولوجية ليس لها أيّ تطوّر مستقل.

١ المشار اليه آنفاً، ص ٢٢-٢٣.

٢ تقام اما في نهاية شغوركو [shegurkua] السومري [آذار، وهو الشهر الثاني عشر في التقويم السنوي، وشهر شغوركو [آذار] هو شهر حصاد الشعير، واما ان تكون في بداية شهر نيسان [بارزانا Baggage السومري]. ويحدّدها الاستاذ طه باقر بالايام الاثنا عشر الاولى من شهر نيسان، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥، ١/٢٥٨-٢٦٥ وحول الاشهر السومرية ينظر: د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، بغداد، ١٩٧٨، ص ٢٨٠. وينظر تقويم تلك الاشهر بالملحق بهذا المؤلف.

## الفصل الأول

### دراسة الاساطير القديمة

#### توطئة<sup>١</sup>

لا تمتلك الاساطير، ولا سيما القديمة منها، أهمية تاريخية، كما أشار الى ذلك، جيمس فريزر، في مؤلفه، الغصن الذهبي<sup>٢</sup>، لأنها لا تعتمد لتحديد أزمان الاحداث التاريخية، ولكن على الرغم من تصويرها الواقع بتصورات ذهنية متخيلة فهي لاتقدم الفائدة حيث تُسهم في تعيين ذهنية مؤلفيها ودرجة نضجهم الفكري. وبذلك تساعد، بقدر ما، على تقريب تصوّر واقع المجتمع القديم الى اذهاننا، وأن كان التعبير عنه قد جرى بخيال فنطازي فحسب. وتعنى الاساطير كذلك، من جانب آخر، وبوساطة علم الاساطير المقارن لدى دراسة اساطير شعوب قديمة وحديثة مختلفة، على تفهم وادراك نماذج من السلوك الانساني القديم وعلاقاته الاجتماعية التي كانت قائمة، اضافة الى ادراك اثر الطبيعة وانعكاساتها في اختلاق التصورات الذهنية الخيالية لدى ذلك الانسان القديم. وتقدم للأساطير والطقوس والممارسات العقائدية مساعدة لاغنى عنها على تفهم المعتقدات الغيبية الماورائية (الميتافيزيقية Miitaphysic)؛ طبيعتها واسباب ظهورها ومؤثراتها ومدلولات رموزها، مما يسهل امر دراسة الاديان ونشوتها كظاهرة فورية في بناء المجتمع العلوي ضمن السياق العام لسيرة التطور البشرية. وجد البحث لذلك ضرورة دراسة الاساطير من حيث نشأتها وتطورها عموماً ثم لدى قدماء العراقيين وهي التي تكتسب أهمية استثنائية بصفقتها مُركّزاً اساسياً، وكذلك الاساطير الإيرانية القديمة والاساطير العربية قبل الاسلام.

١ دراسة العام والخاص من الاساطير بشكل مُكثف.

٢ الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف د. أحمد أبو زيد، القاهرة، ١٩٧١،

ص ٨٢، ٨٥.

ان القيام بدراسة شاملة للاساطير عموماً وعدم الاكتفاء بمصادر تقليدية (كلاسيكية) عن تأريخ الشرق القديم فحسب له مُبرراته واهميته ليس للمقارنة الضرورية من اجل الافادة من مدلولات رموز اسطورتى تموز ونوروز بشكل افضل واتم فحسب، وانما لمتابعة المراحل التطورية للتصورات الذهنية المُتخيلة وللمأثرات الشعبية والملاحم البطولية من حيث اسباب نشأتها وتأثيراتها المتفاعلة، والمؤثرة والمتأثرة، عبر مسيرة البشر التطورية عموماً ايضاً. لذلك لجأنا الى ما تيسر لنا من مظان عالجت الاساطير وما اتصل بها من مآثرات وملاحم وعقائد سواء كان تناولها قصداً او عرضاً، فاعانتنا، رغم قلتها، واختلاف وتباين اسلوب ومحتوى تناولها، كما ونوعاً، لتباين منطلقاتها وارصدتها الفكرية، اعانتنا على تفهم مقبول ومقارب لواقع المجتمع القديم ومنطلقات تفكير ابنائه. لانتخلف مصادرنا ومراجعنا عن الاسطورة وما اتصل بها اسلوباً ومحتوى فحسب، بل تتمايز بشكل التناول ايضاً: فبعضها مُكرس كلياً لدراسة الاساطير الخاصة بحقبة مُحددة او بشعب مُعين او بمنطقة معلومة او لدراسة اساطير العالم عموماً، بينما جاء تناول البعض الاخر للاسطورة عرضاً.

لا شك ان التعمق في دراسة الاسطورة، من حيث نشأتها وتطورها وارتباطها بالعقائد وبمسيرة البشر التطورية بامتداد زمني ومكاني واسع، ضروري لمن رام دراسة ما غير من حقب مبكرة من تأريخ البشرية غير مسطورة. ومع تقديرنا لاهمية معالجة كهذه لبحثنا فان صعوبات تقنية منهجية خارج نطاق قدرتنا تكتنف سبيل انجازها على وجه اتم منها: نقص الخبرة والدراية الكافيتين اللتان تساعدان على سبر غور اختصاص ضيق هو الصق بالمختصين بالدراسات العرقية والجنسية، كما وان الافاضة بمعالجة الاسطورة، رغم مالها من علاقة قوية ببحثنا، غير مستحسنة لانها تضيفي على الاسلوب ضعفاً وركاكة، كما ويضيق بها مجال هذا البحث، لذلك اثرنا اللجوء الى الاستعراض السريع المكثف وتجنب التوسع، قدر المستطاع، في التفاصيل والامثلة لتقديرنا بأنه قد تتوفر في الاحاطة الشاملة بالاسطورة بشكلها العام ايضاً امكانية تهيئة بعض دعائم التكامل لبحث ترتكز هياكل بنائه على الاسطورة. اما اضطرارنا للاستطراد غير العادي في ايراد جذاذات بعض ماتيسر لنا دراسته من مراجع ومصادر فقد لجئنا اليه ما وجدنا من اختلاف واضح في وجهات النظر عن نشأة الاسطورة وعن علاقتها بالواقع المادي وبالعقائد.

## الاسطورة:

الاسطورة Myth من الكلمة الاغريقية ميثوس<sup>١</sup> وجمع الجموع منها اساطير Mythology، وتعني معجماً: اباطيل او حديثاً لا اصل له، كما تعني مجموعة اساطير وبخاصة الاساطير المتعلقة بالالهة وانصاف الالهة والابطال الخرافيين عند شعب ما. ولكن هذا التحديد اللغوي الضيق لم يعد - كما اشار ارنست كاسير<sup>٢</sup>، كافياً الآن لتفسير الاسطورة. وقد توسع هذا التفسير، كما يبدو في معجم علم الاجتماع، لمؤلفه البروفيسور دنكن ميشيل<sup>٣</sup>، الى: ((معلومات قصصية منظمة تدور حول المعتقدات الميتافيزيقية او اصول الكون او المؤسسات الاجتماعية او تاريخ شعب من الشعوب))<sup>٤</sup>. ولكن هذا التفسير قد اخرج الاساطير من محدودية الميثولوجيا الى نطاق التاريخ الارحب ليصبح انحدار كلمة الاساطير من اسطوريا الاغريقية والتي انحدرت منها Hustora اللاتينية و History الانكليزية وبعض اللغات الاوروبية الحديثة، وكلها تعني قصة وحدث وتاريخ، بدلاً من ميثولوجيا. ويطلق مصطلح الميثولوجيا Mithology على علم الاساطير ايضاً<sup>٥</sup>.

جاء في دائرتي المعارف السوفيتية الواسعة<sup>٦</sup> والتاريخية<sup>٧</sup> بان الاسطورة هي المظهر الخاص للابداع الشعبي الشفهي وبصورة اساسية في المراحل المبكرة من حياة كل شعب، التي تنعكس فيها رمزياً على هيئة قصص خيالية، اعتقادات الناس البدائية عن العالم المحيط بهم، وترى الموسوعتان ايضاً ان في الاسطورة محاولة من البدائيين لتفسير الظواهر غير الواضحة لديهم، وانها احدي عناصر الاديان كافة.

---

١ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٧، ٦٠٤/٢٧، دائرة المعارف السوفيتية التاريخية (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٦، ٥٠٦/٩، ارنست كاسير، الدولة والاسطورة، ترجمة: احمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٢، د. نبيلة ابراهيم، الاسطورة (الموسوعة الصغيرة، ٥٤)، بغداد، ١٩٧٩، ص ٦.

٢ الدولة والاسطورة، ص ٤٢-٤٣.

٣ مشار اليه اعلاه (الهامش رقم ٦)، ص ٢١١.

٤ ن. م، ص ٢١١. خطأ في رقم الصفحة.

٥ قاموس المورد، ص ٢٦١.

٦ ٦٠٤/٢٧.

٧ ٥٠٦/٩.

وتربطان ظهور الابداع الاسطوري بظروف اقصى انخفاض لمستوى تطور الانتاج. وتبعاً لذلك ضعف الانسان ازاء الطبيعة. ونضيف الى رايهما توضيحاً فنقول: بأن سلبيات انخفاض مستوى تطور الانتاج لم تبق سرمدية مُكبلة الانسان البدائي بالضعف والجهل وانما مالت الى الزوال حالما شب الانسان البدائي عن الطوق وسار في طريق الابداع بفضل ايجابيات عمله وجهده المثابر وتطلعه الى معرفة نواميس الطبيعة وما فيها من ظواهر. وفي ذلك كانت الضمانة لتقدم المجتمع البشري المطرد.

كتبت دائرة المعارف السوفيتية الواسعة عن التطور الناجم عن تعلم الانسان البدائي: (لكن التطور العلمي الكاشف لاسباب ظواهر العالم المحيط الاصلية، نسف اسس الابداع الاسطوري، كتب كارل ماركس: ((كل اسطورة باطلة تسيطر على قوى الطبيعة في الخيال، ومنذ ان يسيطر حقيقة على الطبيعة تختفي الاسطورة)).<sup>١</sup>

وتختلف نصوص الاساطير عن الحكايات، التي تدرك نصوصها مسبقاً بأنها خرافية، حيث تُفهم نصوص الاساطير (ولدى بعض الشعوب المتخلفة حضارياً يستمر استيعابها) على انها شئ واقعي الى حد مُعين وتختلف عن الاسطورة التاريخية) نشأت الاسطورة في اعماق الماضي وأستخدم الخيال (الفنتازيا) مادة للأساطير التي هي في الاساس انعكاس الحقيقة الواقعية في وعي الناس، المظاهر الطبيعية والعلاقات الاجتماعية. ولعبت تصورات الانسان الدينية المبكرة: الفيشية والارواحية والطوطمية والسحرية وغيرها دوراً كبيراً في الابداع الاسطوري. وترى دائرة المعارف الواسعة من جانب اخر بان المجموعات الكبيرة التي تضمها الاساطير ترتبط بنشاط البشر الاقتصادي. كما وترى بان كثيراً من محاور الاساطير قد عكست المراحل المحددة لتطور القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية. وان الاساطير الدينية تشغل مكاناً جسيماً في الاسطورة، مستهدفة لتعليل قيام الطقوس الدينية. وترى اخيراً بأنه ارتبط بظهور المجتمع الطبقي ظهور اساطير جديدة مع تكييف اقسام من القديمة لصالح الفئات السائدة.

فكانت هذه الاساطير عن الالهة الرئيسة والثانوية عاكسة من جهة عدم المساواة بين الناس -ومن جهة اخرى- كانت الاساطير دعوات مهادنة المستغلين الفئة الفقيرة

---

١ ماركس، كارل، نقد للاقتصاد السياسي، موسكو، ١٩٥٢، ص ٢٢٥، ونقلنا النص العربي عن ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٣٧.

من الشعب مع عدم للفئة المساواة<sup>١</sup>. أما دائرة المعارف السوفيتية التاريخية، فأثرتنا ان نختار منها الاقتباس الاتي: ((لقد تعرضت الاسطورة لتغيرات عميقة، مظهر الانعكاسات الروحية لمرحلة تطور تاريخية محددة، بيد ان المدارك المعممة لاتظهر في الاسطورة رأساً)). لقد كان للتحوّل في الاقتصاد من طور الاستحواذ (الجمع والصيد) الى الانتاج اهمية عظيمة في تأريخ الاسطورة فعندما استعملت محاصيل الطبيعة الجاهزة فحسب، كان للاقسام الحية من الاشياء المقام الاول، او بصورة ادق، الاشياء غير المفضلة عن (فكرة) الشئ ذاته. وهنا لاترتبط الاسطورة بالفتيشية \* Fetishism (التعويدة البدية) بصلة فحسب، بل وبجميع التصورات البدائية المتطابقة عن النباتات والحيوانات والانسان. ففي الطوطمية Totemism يوجد كذلك تقديس فتيشي (Fetishization تعويضي، بدّي) لهذه الجماعة او تلك القبيلة مُعبرة بهيئة مؤسس هذه الجماعة او القبيلة الاخرى، وحينما اضطر الانسان على انتاج المحاصيل الضرورية للحياة بوساطة جهود خاصة، اصبحت فكرة الشئ منفصلة في اعتقاده، عن الشئ ذاته وبدت الى حد مُعين بهيئة روح مستقلة او مارد. ان عهد تأليه والهام افكار الاشياء مع الاشياء ذاتها سبق وان كان في عهد سيادة الفتيشية وعادة ما يُسمى بالارواحية Amimesm. كانت الفتيشية والطوطمية والارواحية من مزايا الاسطورة الاساسية في عهد سيادة الام<sup>٢</sup>.

وفي سياق هذا النهج العلمي التقدمي في تحليل الاسطورة توصل ايضاً الاستاذ هادي العلوي في مؤلفه "الدين والتراث"<sup>٣</sup> و د. صادق جلال العظم، في مؤلفه "نقد الفكر الديني"<sup>٤</sup>. فيذكر العلوي: ((وبالرجوع الى العنصر الاساسي في الدين وهو الالهية نجد انها قد ظهرت

١ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٦٠٤/٢٧-٦٠٥.

\* الفتيش Fetish شئ يعتقد ان له قدرة سحرية على حماية صاحبه او مساعدته، والفتيشية Fetishism الايمان بالافتاش والبدود. منير يعليكين المورد الوسيط، ١٩٩٩، ص ٢٢١.

٢ دائرة المعارف السوفيتية التاريخية، ٥٠٧/٩.

٣ بيروت، ط١، ١٩٧٣.

٤ بيروت، ط٢، ١٩٦٩. ينظر: انتقاد الشيخ محمد حسن ال ياسين، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، بيروت، ١٩٧١.

مع البدايات المبكرة للوعي الانساني وكانت في جوهرها انعكاساً وهمياً عن العالم لانها وجدت في غياب الوعي العلمي، في مرحلة اتسمت بادنئ مستوى لتطور العلوم<sup>١</sup>.

ويذكر د. العظم: ((... وبطبيعة الحال ترتبط محتويات الصورة الكونية لعصر ما بحياة الانسان في المجتمع وتعكس الى حد كبير نوعية العلاقات الاجتماعية القائمة وطرق انتاج الثروة ومستوى تقدم الادوات المستخدمة في ذلك الانتاج. كما انها ترتبط ارتباطاً جدياً بنوعية العلوم السائدة في ذلك العصر ومستوى تقدمها وبمفهوم العصر (للمنهج) الذي يفترض ان يؤدي بالانسان الى معارف يركن اليها احوال كل ما يهم امور الحياة ويؤثر فيها))<sup>٢</sup>.

سعى د. ارنست كاسيرر، في كتابه: (الدولة والاسطورة)<sup>٣</sup> الى كشف تهاة تضليلات الفاشية في المانيا النازية، فقام بدراسة الاساطير منذ نشأتها وعلاقتها بالحكم وبالحرية حتى العصر الحديث ليبرهن على ان كل ما جاء به الفاشية ليس سوى هراء و اوهام اسطورية حديثة فخصص الفصل الاول (ص١٧-٧٥) لتوضيح ماهية الاسطورة، واستعرض مختلف جهات نظر العلماء والبرجوازين والاثنولوجيين والسوسيولوجيين والفسيولوجيين وعلماء النفس وغيرهم ممن بحثوا موضوع الاسطورة، كما تحدث في بقية فصول الكتاب عن اهم النظريات القديمة والقرون الوسطية والحديثة عن الدولة (ص٧٩-٣٦٥) وخصص بقية الكتاب (ص٣٦٦-٣٩٢) بفن الاساطير السياسية الحديثة وعنى به المفاهيم والخطط الفاشية في الاستحواذ على السلطة.

يرى كاسيرر: ((كان لاصل الكلمة اليونانية ميثوس Mithuc بمعنى الاسطورة تأثير ملحوظ الى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على الدوام. ولقد بدت الاسطورة في نظرهم قصة او مجموعة من القصص او الروايات التي تروى افعال الالهة، مغامرات الاسلاف البطولية<sup>٤</sup>))، ثم يوضح كاسيرر: ((على ان هذه الاساطير لا تعبر عن نفسها كثيراً في افكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الافعال. هذا يعني في وضوح غلبة العامل العملي على العامل النظري وتبدو الان القاعدة القائلة بوجود

١ الدين والتراث، ص١٤٦.

٢ نقد الفكر الديني، ص٢٠٣-٢٠٤.

٣ مشار اليه اعلاه، الهامش، رقم ٢.

٤ ن. م.، ص٤٢.

البداية بدراسة الطقوس اذا اريد فهم الاسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الاثنولوجيين والانثروبولوجيين<sup>١</sup>)). ويرى ايضاً: ((ونحن لا نصادف في الفكر الاسطوري والخيال الاسطوري اعترافات شخصية ان تعني الاسطورة (موضوعه) تجربة الانسان الاجتماعي وليس تجربته الشخصية))<sup>٢</sup>.

لقد اوضح بان سلوك الانسان يختلف عن سلوك الحيوان في الانفعالات (الاستجابات والردود) بالتعبير الرمزي الذي يتفرد به الانسان ويشير الى اهمية التعبير الرمزي بقوله: ((ويعد هذا التعبير الرمزي عاملاً مشتركاً في كل الافعال الحضارية اي في الاسطورة والشعور واللغة والفن والدين والعلم))<sup>٣</sup>.

لقد ناقش كاسير اغلب النظريات البرجوازية عن الاسطورة: مبيناً نقاط ضعفها وابتعادها عن التفسير المقبول لظهور الاسطورة وابدى ملاحظته الاتية: ((في هذه الناحية لاتعد اغلبية النظريات السالفة وافية، لانها قد اخفقت في ادراك المشكلة الحقيقية فهي قد اتجهت اتجاهات شتى، وان صح القول بانها سارت كلها على نفس المنهج))<sup>٤</sup>.

تطرق ول. ديورانت، في الجزء الاول، من مؤلفه، قصة الحضارة<sup>٥</sup>، الى موضوع تطور الاسطورة من خلال بحثه، موضوع الدين، الفصل الرابع، (ص ٩٨-١٢١)، فذكر تنوعها وتحويرها عبر العهود حيث تناول الارواحية كبداية للعقائد الدينية وقال: ((ففي رأي الانسان البدائي -وفي رأي الشعراء في كل العصور- ان الجبال والانهار والصخور والاشجار والنجوم والشمس والقمر والسماء، كلها اشياء مقدسة لانها العلاقات الخارجية المرئية للنفوس الباطنية الخفية))<sup>٦</sup>.

ويتحدث ديورانت عن بعض التحويرات الحاصلة في معبودات الاقدمين فيقول: ((ولسنا ندري متى حلت الشمس محل القمر سيدة على دولة السماء، عند الديانة البدائية، ربما حدث ذلك حين حلت الزراعة محل الصيد، فكان سير الشمس مُحدداً لفصول البذر وفصول الحصاد، وادرك الانسان ان حرارة الشمس هي العلة الرئيسية

١ ن. م.، ص ٤٣.

٢ ن. م.، ص ٧٢.

٣ ن. م.، ص ٦٩.

٤ ن. م.، ص ٥٦.

٥ الجزء الاول، نشأة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩.

٦ ن. م.، ص ١٠١/١.



فيما تدره الحصاد، تدره عليه الارض من خيرات، عندئذ انقلبت الارض في اعين البدائين الهة تخصبها الاشعة الحارة، وعبد الناس الشمس العظيمة لانها بمثابة الوالد الذي نفخ الحياة في كل شئ حي<sup>١</sup>، ثم يتطرق الى بقية الالهة: (وكل نجم شأنه شأن الشمس والقمر، يحتوي الها أو هو بذاته اله، ويتحرك بأمر روح كامن في جوفه، وهذه الارواح في ظل المسيحية أصبحت ملائكة تهدي سواء السبيل)<sup>٢</sup>.

ويتوصل ديورانت الى ان تعظيم الموتى ربما، بدءاً، كان له اثر فنتازي في خلق معظم الالهة حيث كتب: ((ومع ذلك فمعظم الالهة البشرية، قد كانوا -فيما يظهر- عند البداية رجالا من الموتى ضخموا بفعل الخيال)<sup>٣</sup>.

ثم يخلص ديورانت الى ان تلك الالهة تتعرض للتطوير والتبدل دون ان يعطي مزيداً من التفاصيل عن اسبابها الجوهرية، فيقول: ((ثم تدرجت عبادة الاشباح حتى أصبحت عبادة الاسلاف، فقد بات الناس يخافون موتاهم جميعاً ويعملون على استرضائهم خشية ان ينزلوا لعناتهم على الاحياء فيجلبوا لهم الشقاء)<sup>٤</sup>.

لكن ديورانت غير مصيب في تعميمه الفضفاضي عن تحول الالهة الشريرة الى الهة طيبة كمحصلة لتلك التحولات التي اشار اليها عندما نجده يقول: ((وكذلك ترى الاتجاه في الالهة ان يبدعوا في صورة الغيلان المفترسة ثم ينتهوا في صورة الاباء الذين يحبون ابناءهم)<sup>٥</sup>. ذلك لان البشر قد صنفوا منذ البدء الارواح ومن ثم الالهة والملائكة فيما بعد الى بارة مُحسنة طيبة رحيمة واخرى خبيثة ضارة شريرة ماردة<sup>٦</sup>. وبقي هذا التصنيف معمولاً به حتى صار عنصراً اساسياً للاديان الثنوية: اله الخير والنور و اله الشر والظلمة، كما تأثرت به اديان فأعترفت بعالم الرحمن وعالم الشيطان.

١ ن. م، ١٠٣/.

٢ ن. م، ١٠٣/١.

٣ ن. م، ١٠٨/١.

٤ ن. م، ١٠٩/١.

٥ ن. م، ١٠٩/١.

٦ ينظر: دليل الملحد، تأليف جماعة من العلماء السوفيت (بالروسية)، ط٢، موسكو، ١٩٦١،

ص ٢٣.

بحث د. يوسف الحوراني، في مؤلفه: البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم<sup>١</sup>، موضوع الاسطورة بسعة في مجالات عدة نحتز بعضاً مما كتب: ((... وتفسير وقائع الاحتفالات والطقوس لا يكون وافياً ان لم نفترض ان هذه الوقائع كانت تعبر بعفوية عن دفق المشاعر فقدها نحن بمنطقنا الجدلي الذي نما فعله مع تزايد خبراتنا واتساع رقابة التصنيف في اذهاننا))<sup>٢</sup>.

ويخلص د. الحوراني الى الاستنتاج الاتي: ((والخلاصة، هي ان التراث الادبي الذي نلتقى به في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم يمكنه ان يكون مفتاحاً لدراسة التكوين الذهني للانسان والمراحل التي مرت بها المشاعر الفردية تجاه العالم، كالحس بالانا والتوكيد الوجداني على ما يخصها، اي دراسة عملية افتراق الذات عن الموضوع في حس الفرد، خلال عالم الذهن، حيث يلتقيان لتتكون منهما نظرة الانسان للعالم الخارجي وتتشكل من تفاعلها انماط السلوك وقناعة المواقف الطارئة))<sup>٣</sup>.

بحث د. خليل احمد خليل، الاسطورة تعريفاً ومنهجاً في مؤلفه، مضمون الاسطورة في الفكر العربي<sup>٤</sup> فذكر: ((الاسطورة: اشتقاقاً من سطر، اي الف الاساطير والاحاديث التي لا اصل لها- الاحاديث العجيبة، الخارقة للطبيعة والمعتقد عند البشر، والاسطورة، تعريفاً، هي حكاية عن كائنات تتجاوز تصورات العقل الموضوعي وما يميزها عن الخرافة هو الاعتقاد فيها: فالاسطورة موضوع اعتقاد))<sup>٥</sup>.

وكتب د. فؤاد شاهين، في تقديمه لكتاب "مضمون الاسطورة" لـ د. خليل احمد خليل، أنف الذكر، قائلاً: ((يتضح ان الاسطورة ليست اضافة الى الفكر الانساني بل تشكل جزءاً لا يتجزأ من بنية المجتمع، اما طبيعتها فتختلف باختلاف المجتمعات التي يمكن تصنيفها حسب درجة علاقة الاسطورة في الواقع العملي والسلوك التغييري))<sup>٦</sup>. ثم يضيف ((هذه الملاحظات تقودنا الى فصل الاسطورة عن القيم الاخلاقية والمُحرّمات الدينية، فهي لغة الشعب في مرحلة معينة من مراحل تطور

١ بيروت، ١٩٧٨.

٢ ن. م، ص ٤٥.

٣ ن. م، ص ٤٦-٤٧.

٤ بيروت، ط١، ١٩٧٣.

٥ ن. م، ص ٨.

٦ ن. م، ص ٧.

رموزه الاجتماعية. ان علاقة الاسطورة بالقيم علاقة وثيقة قد تقود الى المزج بينهما، اما الحقيقة فلا، لان الاسطورة تشكل جزءاً مهماً من البنية الايدولوجية للمجتمع يمكنها من ان تغير او تؤخر المجتمع حسب موقعها من بنيتها الحتمية، اننا نستطيع ان نلحقها في السلوك التغيري المشدود الى الواقع الاقتصادي والانفجاري<sup>١</sup>.

لقد تناول جورج سارتون في نهاية حديثه عن العلم لدى الاغريق موضوعاً طريفاً اطلق عليه: الاساس الديني وما تحته من اساس خرافي تناول فيه الاسطورة لدى اليونانيين<sup>٢</sup> فيقول: ((ويواجه مؤرخ الفكر اليوناني على الدوام نزعتين متناقضتين: النزعة الشعرية او الاسطورية والنزعة العقلية، ويمكن ان نحكم على عمق النزعة الاولى وشعبيتها من الخصب الميثولوجي اليونانية. اما النزعة الاخرى فكانت اقل انتشاراً))<sup>٣</sup>.

ويتطرق سارتون الى معتقدات الاغريق الدينية من حيث تركيبها الخيالي المبني على اساس مادي مع ما خالطها من شعوعة وطقوس مستوردة، فقال: ((وسيطرت محبة السحر على اعماق قلوبهم، او على اقل تقدير لم تكن اضعف مما هي في قلوب الرجال حتى المفكرين منهم في جميع انحاء العالم، فعرفوا قوى الطبيعة المختلفة في جميع مظاهرها حق المعرفة (الشمس والقمر والرياح والمطر والرعد والزلازل) وشغفوا باجتلاب رضاها بالطقوس والتعاويذ المناسبة.. ولم تتسع دياناتهم المضيفة الى العبادات الارضية فحسب، بل تلاامت كما هي الحال دائماً بالاساطير الشعبية والاعتقاد في الاحجار والكهوف والينابيع والاشجار بل انواع الحيوان... فالميثولوجيا اليونانية خليط عجيب فيه كل مثير، لكن اصحاب الحكمة من الناس لم يقبلوه بغير كثير من التندر))<sup>٤</sup>.

واخيراً نورد ما ذكره جورج سارتون بخلاصة رايه بتلك المعتقدات: ((واكدت الاسرار جهد المستطاع قدسية الحياة. وزادت اثر الدين عند الانسان عمقاً، وضاعفت شعوره بالمشاركة مع اخوانه في اغراض الطبيعة الخفية. كانت تلك الاسرار مزيجاً من الشعر والدراما مع مذهب وحدة الوجود وعبادة الالهة والاباطال))<sup>٥</sup>.

١. ن. م، ص ٧.

٢. تأريخ العلم، ترجمة الاستاذ محمد خلف الله وجماعته، القاهرة، نيويورك، ط ٢، ١٩٦٣، ٣٩٧/١-٤٠٤.

٣. ن. م، ٣٩٨-٣٩٩.

٤. ن. م، ٤٠٠/١.

٥. ن. م، ٤٠٣/١.

قدم ج. م. برنال، بشكل مكثف جداً، تحليلاً علمياً لظهور الاساطير ولمدلولات رموزها، في مؤلفه القيم، العلم في التأريخ<sup>١</sup>، جاء فيه: ((كانت اعداد الحيوانات والنباتات تتغير تغيراً كبيراً، ومفجئاً في بعض الاحيان، كان الانسان طفيلياً تماماً على الطبيعة الجامحة، ولم يستطع بوسائله الفنية ان يفعل اكثر من ان يُعمق تطفله على الطبيعة وان يوسع مداه. ولم يستطع ان يتخلص من هذا التطفل في حقيقة الامر الا بعد ابتداء الزراعة. وعلى كل، فقد ظن ان بمقدوره ان يقنع الطبيعة ويخدعها لتعاونه باساليب كانت تنجح مع بناء قبيلته ومع الحيوانات التي يصطادها. واقيم السحر لسد الفجوات الناجمة عن قصور الوسائل الفنية. واعتقد رجال القبائل البدائيين ان من الممكن تشجيع الحيوان والنبات على الازدهار والتكاثر اذا اتخذ كل حيوان او نبات طوطماً لقبيلة معينة او قسم من قبيلة. وكذلك باستخدام الصور والرموز والرقصات التي يقلدون بها الحيوان))<sup>٢</sup>.

ويذكر برنال عن تأثير علاقة الاساطير بالطقوس وعن تخلفها عن اللحاق بالظروف المتغيرة، فقال: ((ولابد ان كل الاساطير عند بدء صياغتها كانت انعكاساً للمستوى الفني العملي و التنظير الاجتماعي لعصرها، ولكن نظراً لارتباطها بالطقوس التي كانت تعتبر ضرورية للحفاظ على حياة القبيلة بل وعلى العالم، فان تغييرها كان ابطأ من تغيير الظروف وغالباً ما تصبح غير مفهومة الى ان يعاد تفسيرها بشكل عصري))<sup>٣</sup>.  
لقد تطرق كارل ماركس، عند حديثه عن الانتاج، وسائله وظروفه، في مؤلفه "نقد الاقتصاد السياسي"<sup>٤</sup>، الى مدى تطابق الفن مع التطور العام للمجتمع، فبين ان فترات مزدهرة معينة منه لا تتطابق مع التطور العام للمجتمع وضرب مثلاً بالفن الاغريقي وكيف ان الميثولوجيا لم تشكل ترساة الفن الاغريقي فحسب، وانما كانت تشكل ايضاً القاعدة باسرها التي يقوم عليها<sup>٥</sup>.

١ ترجمة د. علي علي ناصف، ط١، بيروت، ١٩٨١، ٨٢/١-٨٣ والاسم الكامل للمؤلف و جون ديزموند برنال.

٢ ن. م. ٨٢/١-٨٣.

٣ ن. م. ٨٤/١.

٤ ترجمة د. راشد البراوي، مشار اليه سابقاً، ص ٢٣٧.

٥ ن. م. ص ٢٣٧.

ويصدد علاقة الفن الاغريقي بالاسطورة نشير الى اهمية الدراسة الممتعة التي قدمها جورج تومسن في مؤلفه القيم، "اسخيلوس و... اثينا دراسة في الاصول الاجتماعية للدراما"<sup>١</sup>. يذكر جورج تومسن: ((ان الاسطورة ابتدعت من الطقوس. وينبغي ان تفهم الكلمة الاخيرة بمعنى واسع، ذلك ان كل شئ في المجتمع البدائي مقدس، وما من شئ دنيوي او دنس. وكل فعل -الاكل، الشرب، الحرب، القتال- له طريقته الخاصة، وهي مقدسة بحكم كونها مفروضة))<sup>٢</sup>.

كما ذكر تومسن ايضاً تعليلاً لظهور عبادة الالهة والتطورات التي حصلت فيها فقال: ((وجدير بالذكر ان سلطة الزعماء، في قبيلة الصيد، كانت قد صوّرت على انها عبادة جد اعلى، وان الها كان يعبد في هيئة ملك في وقت لاحق، وذلك عندما تركزت السلطة بين يدي زعيم او ملك. وقد عمل تطور المجتمع البشري الابدع على نشوء تعقد متزايد في علاقات القوى الالهية التي كان يُعتقد انها تحكمه. فقد اخضع بعض الالهة الى آلهة اخريين: وشنت الحرب بين القبائل والشعوب مرة اخرى في السماء. وكانت مجموعة الشعارات الطوطمية التي كونت شعار الفراعنة الملكي رمزاً متطوراً لدمج واخضاع قبائل مستقلة اصلاً، حيث ادى ذلك الى توحيد المملكة. وكانت العلاقات الدائمة التغير بين مدن دجلة والفرات المتنافسة منعكسة في هيكل الالهة البابلي المركب وغير المستقر. وعلى النحو ذاته، تعيد هضبة (زيوس) على الاولمبيين العنيفين صورة تنظيم اليونان الاكية (الاخية) تحت السيطرة المفككة التي مارستها عائلة (اتريوس) المالكة))<sup>٣</sup>.

فالاساطير التي ابداع صياغتها الانسان القديم قد استمدت صورها - كما اشار تومسن - من الحياة الواقعية للبشر وهي لهذا السبب تعكس ما في حياة الناس من علاقات. وردت في كتاب "ما قبل الفلسفة"<sup>٤</sup> وهو لجماعة من المؤلفين، جملة اراء حول الاسطورة، فقد ذكر ه. و ه. ا. فرانكفورت: ((ان الانسان البدائي لايعرض عالماً جماداً ابداً. ولهذا السبب عينه لا "يشخص" ظواهر الجماد، ولا يملأ عالماً فارغاً

١ ترجمة: د. صالح جواد كاظم، بغداد، ١٩٧٥.

٢ ن. م. ص ٨٦.

٣ ن. م. ص ٨٥-٨٦، عن الاله زئوس، انظر: د. سامي سعيد الاحمد، بغداد، ١٩٧٠م.

٤ تأليف ه. فرانكفورت، ه. ا. فرانكفورت، جون. ا. ولسن ثوريكلد جاكوبسن، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، بغداد، القاهرة، بيروت، نيويوك، ١٩٦٠م.

باشباح الموتى، كما تريد "الروحانية" ان نعتقد، ... عندما نلقى هذه الصور من الفن والادب نجد انها قد غدت صوراً تقليدية ولكن ما من ريب انها رُويت في الاصل كوشي هو جزء من التجربة نفسها. انها من انتاج الخيال، لكنها ليست مجرد وهم. فضروري جداً ان نميز الاسطورة الاصلية، عن اقاصيص الاقدمين، وروايات (الساغا) والخرافات، وحكايات الحيتان. قد تكون في كل من هذه عناصر اسطورية وقد نجد من يوسع وينمق الاساطير بخيال لغوي الى ان تمسي مجرد اقاصيص غير ان الاسطورة الحقيقية تقدم صورها وابطالها الخياليين، لا بعث من الوهم، بل بثقة غالبة. انها تقدم لنا الكشف عن (انت)١.

ويلخص كل من هـ. و هـ. ا. فرانكفورت رأيهما في الاسطورة بقولهما: ((...)) في وسعنا اذن ان نلخص خواص الاسطورة المعقدة بالكلمات التالية: الاسطورة، ضرب من الشعر يسمو على الشعر باعلانه عن حقيقة ما، ضرب من التعليل يسمو على التعليل بانه يبغي احداث الحقيقة التي يعلن عنها، ضرب من الغفل، او المسلكة المراسيمية، لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه ان يعلن ويوسع شكلاً شعرياً من اشكال الهيئة))٢.

ويرى ثوركيلد جاكوبسن، الاختصاصي بالاشوريات وكان احد اعضاء بعثة المعهد الشرقي في العراق من ١٩٢٩-١٩٣٧، واحد المساهمين في تأليف "ماقبل الفلسفة"، يرى بان الاساطير العراقية القديمة ((تتجلى هدفها، وهو الاجابة على اسئلة تفصيلية بصدد الكون. انها تدور حول عدد من المشكلات التي تتعلق بالكائن او مجموعة الكائنات التي يراها الانسان القديم في عالمه، من حيث اصلها وتكوينها ومكانتها وقيمتها النسبية. ولكنها كلها تتفق من حيث النظرة الى الكون. فالكون فيها دولة او منظمة من الافراد. وكلها تتفق في اسلوب المعالجة: انه اسلوب سيكولوجي. اي ان الطريق فيها الى فهم القوى التي تجابه الانسان في الطبيعة هو فهم شخصيتها، على غرار فهم افراد البشر عن طريق فهم شخصياتهم))٣.

١ ن. م. ص ١٨.

٢ ن. م. ص ١٩.

٣ ن. م. ص ١٩٨.

لقد تبني، كبرجوازيين مثاليين كل من ه. و هـ. ا. فرانكفورت آراء اللاهوتيين وبعض العلماء المثاليين الذين يعتقدون بفطرة وازلية الدين، فذكروا: ((ولقد كان الحافز الاول لافعال الانسان القديم وافكاره ومشاعره واعتقاده الجازم بان الالهية حالة في الطبيعة، وان الطبيعة مرتبطة بالمجتمع ارتباطاً صميمياً... وفي فصلنا الاول وجدنا ان افتراض الترابط الجوهرى بين الطبيعة والانسان يهيئ لنا قاعدة لفهم الفكر الميثولي. ويظهر لنا ان منطق هذا الفكر وتركيبه الخاص، مسندان من وعي مستمر بالعلاقة النابضة بين الانسان وعالم الظواهر. فالانسان الاول، عند لحظات الخطورة من حياته، لايجابه طبيعة جماداً لاشخصية- انه لايجابه "هو" بل "انت" وراينا ان علاقة مثل هذه لاتشمل ذهن الانسان فحسب، بل كيانه كله- شعوره وارادته-، فضلاً عن عقله و فكره. ولذلك فان الانسان القديم، لو استطاع ان يدرك الموقف الذهني المفصل ازاء الطبيعة، لرفضه واعتبره غير واف بتجربته)).<sup>١</sup>

ونختتم رايهما في الاختلافات الجزئية بين اساطير وادي النيل ووادي الرافدين حول خلق الكون ونشأة الالهة: ((وتباين الطبع بين البلدين جاء التعبير المركز عنه في اساطير الخليقة في القطرين فكان الناس في مصر ينظرون الى الخليقة كفعل رائع قام به خالق قادر على كل شئ مسخراً لمشيئته عناصر طيبة والمجتمع يكون جزءاً لايتغير من النظام الابدى الذي خلقه. غير ان الخالق في ارض الرافدين اختاره مجمع مضطراً ازاء قوى الفوضى التي تتهدده. وحالما ينتصر بطلهم مردوك على هؤلاء الاخصام، ينتقل الى خلق الكون، فكان الخلق قد جرى كفكرة طارئة، وصنع الانسان خصيصاً ليكون خادماً للالهة. وليس في المحيط البشري اى دوام ابدى، ان الالهة تجتمع يوم رأس السنة "لتشرع بمقاديره للبشر وفقاً لهواها)).<sup>٢</sup>

وفي تحليلها لهذه الاختلافات الجزئية ومدى عمق جذورها وعن علاقة الفرد بالمجتمع وبالطبيعة وبالالهية واختلاف ذلك عن العقيدة العبرانية قال ه. و هـ. ا. فرانكفورت: ((ان هذه الفروق في النظرة الى الدنيا بين مصر وارض الرافدين بعيدة الجذور والفروع. ولكن الشعبين اتفقا في المعطيات الاساسية من ان الفرد جزء من المجتمع. وان المجتمع مغروس في الطبيعة، وان الطبيعة هي تجلي الالهية. وكان هذا

١ ن. م. ص ٢٦٣-٢٦٤.

٢ ن. م. ص ٢٦٧-٢٦٨.

المعتقد في الواقع سائداً. بين جميع اقوام العالم القديم باستثناء العبرانيين وحدهم<sup>١</sup>. لقد حاولا بيان الاختلاف العقائدي بين اليهود وبين مجاورهم ولاسيما في طبيعة الاله بالرغم من اعترافهما بتأثر اليهودية بالاساطير المجاورة.

ان دراسة العهد القديم من الكتاب المقدس تظهر مدى التأثير بالاساطير العراقية والمصرية في كثير من اسفار التوراة، ولاسيما سفر التكوين، وجاء ذلك نتيجة سكناهم في العراق - السبي البابلي - وفي مصر حتى خروجهم منها. فوصف الخليفة ونشأتها والظوفان وغيرها متشابهة تقريباً بين الاساطير القديمة وبين التوراة.

تتشابه اساطير العالم القديمة جوهرياً في محتواها وتختلف شكلياً في بعض التفاصيل تبعاً لتباين الظروف الموضوعية والموضعية. فأكثر اساطير العالم القديم صورت الكون والخليفة والكوارث والحرائق والبراكين والزلازل والظوفان والفت الالهة لها ومن ثم الالهة المستجدة التي اعتبرت مساعدة للبشر في تعلم الحرف وكذلك الافكار المتعلقة بالمكافأة والجزاء وتقديم الضحايا والقربان وما اتصل بها من طقوس و مراسيم، كلها، تقريباً، صورت ووضعت بصور متقاربة ان لم تكن في معظمها مطابقة في محتواها. اما ما يظهر من اختلاف في الاستجابة والردود فيعود، ولاشك، الى الشروط الظرفية المؤثرة والمؤدية الى منعطف اجتماعي خطير، فمجتمع تسوده علاقات مُشاعية بدائية ومستمر في طور جمع القوت تختلف تصوراتها، دون ادنى ريب، عن مجتمع اخر انتقل الى طور انتاج القوت، فيندر ان نجد في المجتمع الاول الهة للحرف باستثناء الهة الصيد والرعي، بينما ارتبط بتعلم الزراعة وتربية الماشية والحرف المتعلقة بها، ظهور او تحول الالهة القديمة الى الهة للخصب والنماء والهة حرفية متنوعة، صورت على انها وهبت الناس الادوات والآلات وتقنية الحرف<sup>٢</sup>. كما يعود الاختلاف الى العامل الموضوعي، الى التأثير المحلي، فموضوع الطوفان العام تناولته غالبية الاساطير العالمية بيد ان تصور تفاصيله وشخصه يعترىها بعض الاختلاف، مثلاً بين ماورد في ملحمة جلجامش والتوراة وبين ماورد لدى هنود شمال امريكا الشمالية اختلاف في الشكليات فحسب، وللعامل الموضوعي اثره في موادة الاسطورة للبيئة، فكم تشكى ممثلو فرق التبشير في الاصقاع المتجمدة من صعوبة تقريب صور المكافأة بما يثُلج الصدر في الجنة والعقاب

١ ن. م. ص ٢٦٧.

٢ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٦٠٤/٢٧، دائرة المعارف السوفيتية التاريخية، ٥٠٦/٩.



بما يكوي الوجوه ويشوي الاجساد بلهيب سحر سقر، حيث كان المستمعون للمواظ التبشيرية عن الثواب والجزاء من ابناء تلك الاصقاع المتجمدة تأخذهم قشعريرة من ذكر ثلوج الجنة بينما يتلهفون بتلذذ لذكر دفء اتون جهنم، مما حير المُشرفين على فرق التبشير تلك ومن ثم اباحوا لمبعوثيهم التصرف بالتصور المتعارف عليه الى ما يُقربه من اذهان السكان المحليين في تلك الاصقاع النائية.

يرى البروفيسور دينكن ميشيل بان وظيفة الاسطورة لابناء المجتمع هي: ((تسجيل وعرض النظام الاخلاقي الذي بواسطته يمكن تنظيم وتشريع المواقف والاهداف الاجتماعية))<sup>١</sup>. ثم يذكر اهتمام علماء القرن التاسع عشر ومفكره بدراسة اصول وطبيعة الاساطير وخصوصاً علماء الانثروبولوجيا منهم اذ اعتقدوا بان الاساطير هي جزء لايتجزأ من النظام الاجتماعي. ولايمكن عزل الاساطير عن المجتمع وذلك لكونها عبارات تصف الحقيقة والواقع وتعكس المعتقدات وتربط الكلام بالحدث<sup>٢</sup>.

ويبدى الاستاذ ميشيل ملاحظته عن ذلك فيقول: ((ومع هذا فلا يمكن تصديق ما تدعيه الاساطير من قصص وحكايات ومعتقدات تتناقض مع الجانب العلمي والمنطقي للعقل السليم))<sup>٣</sup>. وهو في ملاحظته هذه يعتمد على اراء ليفي سترافوس التي هاجم بها التفسيرات البسيطة للأساطير التي قام بها علماء الاجتماع وعلماء النفس، وتوجيه اهتمامه باستنتاج التركيب المنطقي الذي ينظم الجانب القصصي للأسطورة كما يفعل اللغوي عندما يرتب الكلمات بنموذج نحوي رفيع يعكس للقارئ معنى ما يقرؤه من عبارات لغوية لها قواعد ومعان اصيلة. ثم يذكر ميشيل بان ليفي سترافوس قام بمقارنة اساطير كثيرة مشتقة من مجتمعات مختلفة، الا انه وجد جميعها متشابهة من ناحية الفحوى والمعنى<sup>٤</sup>. وبعد ذلك يذكر ميشيل بان ((علماء الانثروبولوجي الاجتماعي الانكليزي لايعتقدون بان الاساطير هي جزء من النظام والتراث الاجتماعي. يقول البروفيسور ليج بان الاساطير هي وصف لانواع معينة من السلوك البشري الذي يتعلق بالميتافزيقيا او الانظمة الفكرية والفلسفية وانها لا تستطيع وصف ذلك

١ معجم علم الاجتماع، ص ٢١٠.

٢ ن. م، ص ٢١١.

٣ ن. م، ص ٢١١.

٤ ن. م، ص ٢١١.

السلوك الاجتماعي المتعلق بالعالم المادي او العالم الحقيقي الذي نعيش فيه الان)).<sup>١</sup> لاشك ان تفسير الاسطورة الوارد في معجم علم الاجتماع للاستاذ دينكن ميشيل يمثل في اغلبيه وجهه نظر العلماء البرجوازيين الذين يعزلون الاسطورة عن مسيرة البشر التطورية.

لقد اظهرت الدراسات التقدمية تفهماً صحيحاً ودقيقاً لمُدرِك الاسطورة وعن اصلها ونشأتها وعلاقتها الجدلية بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية التي طرات في المجتمعات وارتباطاتها بالمسائل الروحية مما افرز تبايناً ملحوظاً بين الدراسات التقدمية وبين التفسيرات التي لاترِبط العقائد بالواقع المادي. فالاساطير (الميثولوجيا) ليست ضرباً من القصص والحكايات الخرافية الموضوعة عبثاً ولذاتها، وانما سعى مبدعوها الى ان تكون وسائل مُعبرة عن مواقفهم كأناس بدائين، قديمهم وحديثهم، جهلة ازاء الطبيعة لاتزال غامضة بالنسبة لهم، بيد انهم ما كانوا يحسبونها جماداً بل ذاتاً مُحسّسة وفوق ذلك خارقة الشعور.<sup>٢</sup>

لقد تكدست في ادبيات الشعوب مواد اسطورية واسعة وجرت منذ القديم محاولات لتفسير ظاهرة الاسطورة ولكنها لم تكن بالمستوى المطلوب، فلم تستطع ادراك كنه الاسطورة ولا علة ظهورها وارتباطها بالعقائد ولا تحليل مدلولات رموزها بعمق. وعلى الرغم من ان الاسطورة قد نالت اوسع اهتمام بها في القرنين التاسع عشر والعشرين، كأحدى ثمرات التوسع في الدراسات الانثولوجية والانثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والفلسفية وغيرها، من قبل العلماء البرجوازيين ((الذين يعالجون مسألة الاساطير من زاوية منفردة او بتجريد مثالي، بدون ربط التطورات التاريخية بحياة الشعوب))<sup>٣</sup>، ولكنها لم تقيم وتعرف بشكل دقيق ومعقم. وبما ان الدراسات البرجوازية، العازلة للاسطورة عن الواقع المادي، لم تقيم الاسطورة على حقيقتها وبظروفها وانعكاساتها بشكل دقيق، فقد شاب معظمها بالاضافة الى بساطة التفسير، تناقض كبير. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الاستعراض الذي قدمه بشكل واسع د. ارنست كاسير، "الدولة

١ ن. م. ص ٢١١.

٢ ينظر: عرض اقتصادي تاريخي، الجزء الاول، تشكيلات ما قبل الرأسمالية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت (مترجم للعربية)، بغداد، بلا تاريخ، ٤٤-٤٣/١.

٣ دائرة المعارف السوفيتية الواسعة، ٦٠٤-٦٠٥-٦٠٦/٢٧.

والاسطورة"، (ص ١٧-٧٥) و د. عبدالرضا الطعان، "الفكر السياسي في العراق القديم"، (ص ٥٣-٦٤) و د. خليل احمد خليل، "مضمون الاسطورة في الفكر العربي"، (ص ٨-١٣). وما اورده كل من د. رشدي عليان و الاستاذ سعدون الساموك، "الاديان"<sup>١</sup> (ص ٢٦-٤٤)، وفي مؤلف لوسي مير، "مقدمة عن الانثروبولوجيا الاجتماعية" (ص ٢٣٧-٢٩٠)، و د. احمد كمال زكي، "الاساطير"<sup>٢</sup> (ص ١٤-٧٠)، وكراس د. نبيلة ابراهيم، "الاسطورة"<sup>٣</sup> (ص ٦-٢٦)، ومؤلف د. محمد عبدالمعيد خان، "الاسطورة والخرافة عند العرب"<sup>٤</sup> (ص ١١-٤٩) و د. مصطفى علي الجوزو، "من الاساطير والخرافات"<sup>٥</sup> (ص ٥-١٤)، و د. محمد عبدالله دراز، "الدين"<sup>٦</sup> (في مجالات عديدة من الكتاب)، د. دينكن ميشيل، "معجم علم الاجتماع" (ص ٢١٠-٢١١) وغيرها.

لقد بين كاسير، لدى اجابته عن السؤال المتعلق بسر شدة تعلق الناس باللاهوت واصرارهم على التمسك بها، بأن طرائق جديدة قد ظهرت في الدراسات الانثروبولوجية والنفسية الحديثة وهي تؤدي الى ظهور طريقة جديدة في الاجابة عن السؤال<sup>٧</sup>.

وقد عزا كاسير عدم كفاية الاجابة في السابق عن الاسطورة بعمق الى ان لاصل الكلمة اليونانية ميثوس بمعنى الاسطورة تأثير ملحوظ الى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على الدوام. فلقد بدت الاسطورة في نظرهم ((قصة او مجموعة من القصص او الروايات التي تروي افعال الالهة، ومغامرات الاسلاف البطولية)). وبما ان بعض اساطير الشعوب البدائية لا ترقى الى مصاف الاساطير اليونانية، وتظهر في الوقت ذاته ((جميع الخصائص المعروفة لصور الحياة المتأثرة والخاضعة خضوعاً كاملاً لها))<sup>٨</sup>، فقد ابدى ملاحظته عن ذلك: ((على ان هذه الاساطير لا تعبر عن نفسها كثيراً في افكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها في الافعال. هذا يعني في وضوح غلبة العامل

١ بغداد، ١٩٧٦م.

٢ القاهرة، ١٩٧٥م.

٣ الموسوعة الصغيرة رقم ٥٤، بغداد، ١٩٧٩م.

٤ بيروت، ٣، ١٩٨١م.

٥ بيروت، ١٩٧٦م.

٦ بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

٧ الدولة والاسطورة، ص ٤٢.

٨ ن. م، ص ٤٣.

العملي الفكري)). اذن هنا يكمن وراء التصورات الاسطورية نطاق اعمق. وقد استنتج كاسير: ((وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجود البدء بدراسة الطقوس اذا اريد فهم الاسطورة من المبادئ المقبولة بوجه عام عند الاثنولوجيين والانثروپولوجيين)).<sup>١</sup>

لقد تأثرت د. نبيلة ابراهيم باراء كاسير في مناقشتها لاراء بعض من تناول الاسطورة مثلها<sup>٢</sup>. فقد بينت بان اختلاف الباحثين بشأن تفسير الاساطير<sup>٣</sup> يعود الى تنوع المدارس الانثروپولوجية: ((فمنهم من ربط الاساطير بتاريخ الاجناس البشرية على اساس محلي ولكن تشابه الاساطير في المضمون على الاقل لدى شعوب مختلفة ادى بالعلماء الى تفسير الاساطير على اساس انها تمثل مرحلة فكرية عاشتها شعوب العالم بأسره)).<sup>٤</sup>

ويعد ان تستعرض وجهات نظر المدارس المختلفة تطلق على ذلك بقولها: ((والى هنا نستطيع ان نقول ان المحاولات التي سبقت تفسير نشأة الاسطورة كانت تنظر اليها من جانب واحد فحسب، فاما انها تشير من وجهة نظر البعض الى العجز عن التعبير لغوياً عن مشاعر الانسان ازاء مواقفه من الظواهر الكونية والانسانية بصفة عامة، اي انها كما يحلو للبعض ان يُسميها او انها رواية للافعال الطقوسية التي كان يؤديها الانسان بقصد القوى الخفية، او انها جزء لايتجزأ من البناء الاجتماعي المحلي الذي تظهر فيه، شأنها شأن اي تشريع اخر او اي نظام اقتصادي او اجتماعي ومن ثم فان فهمها مرتبط بالضرورة بفهم هذه النظم المحلية التي تخص مجتمعاً بعينه. وربما كان التفسير الاكثر شمولاً هو ذلك الذي نما الى تفسير الاسطورة بوصفها محاولة لفهم نظام الكون)).<sup>٥</sup>

وتختتم موجز مناقشتها على النحو الاتي: ((وكل هذا يجعلنا ننحو الى رأي كاسير الذي عنى بدراسة الاسطورة وعرفها بانها وحدة الشكل البنائي للروح

١ ن. م، ص ٤٣.

٢ الاسطورة، مُشار اليه سابقاً، ص ٦-٢٦.

٣ ن. م، ص ٨.

٤ ن. م، ص ٨-٩.

٥ ن. م، ص ١٣، وفي هذا النص جمل تعابيرها غير واضحة؟

الانسانية ومن ثم فقد طالب بوحدة التفسير الذي يبحث عنه في وحدة الوظيفة ووحدة البيئة الحضارية ووحدة الشكل والبناء معاً<sup>١</sup>.

وذكرت د. نبيلة في آخر كراسها: ((وهكذا نستطيع ان نقول ان الاسطورة تلتزم ببناء مُحدد، ومن شأن هذا البناء ان تكشف عن المتناقضات التي اثيرت في نفس الانسان ذات يوم واصر على الوصول الى حل او انه على الاقل اصر على ان يفتح أعين الجماعة عليها لكي تتدبرها وتتخذ منها موقفاً جديداً<sup>٢</sup>). وربما تضيف د. نبيلة ((استطعنا بعد هذه الجولة في عالم الاساطير ان نبين جوهر الاسطورة وقيمتها انها حصيلة الفكر البشري عبر الالف السنين، ولهذا اصبحت من التركيز والتعقيد بحيث يمكن ان يوصف به بناء العقل البشري وحضارته. واذا كان اعلى قيمة للشئ تتمثل في خلوده وقيماً يمكن ان يعمل دائماً ابداً من تفسيرات، فان الاسطورة لهذا تُعد اقوى شاهد على عبقرية الانسان الذي استطاع ان يفتق اسرار الكون وان يجادلها في حرية تامة، مُحفظاً رغم هذا باحساسه العميق بوحدة الكون، اذ كان يرى ان كل جزئية فيه نابعة من الكل<sup>٣</sup>)).

---

١ ن. م. ص ٢٦.

٢ ن. م. ص ٨٩-٩٠.

٣ ن. م. ص ٩٠.

## الفصل الثاني

### الاسطورة العربية قبل الاسلام

((...)) أنما كانت الغميصاء وسهيل مجتمعين. ولذلك يقال للشعرين "اختا سهيل"،  
فأنحدر سهيل فصار يمانياً، وتبعته العبور فعبرت "المجرة" وأقامت الغميصاء  
فبكت لفقد سهيل حتى غمضت.))

((...)) إن العيوق عاق الدبران لما ساق للثريا مهراً وهي نجوم صغار نحو عشرين  
نجماً فهو يتبعها ابداً خاطباً لها ولهذا سمّوا هذه النجوم القلاص...))  
القليل المتبقي من أساطير العرب القديمة<sup>١</sup>

تكتنف دراسة اساطير عرب ما قبل الاسلام صعوبات ليست هينة، لاسيما وقد  
انكر ونفى بعضهم، لاسباب متنوعة، وجودها، كما عزفت نفوس آخرين عن دراستها  
وشخت في الوقت ذاته الدراسات العلمية الرصينة في تناولها.

فهل كان للعرب قبل الاسلام اساطيرهم، اسوة ببقية شعوب العالم؟ وإذا كانت لهم  
اساطيرهم حقاً فما هو مضمونها؟ وما شكل تركيبها؟ وهل اقتصر على الهتهم  
الوثنية المعروفة ام شملت الطبيعة المحيطة بهم بكافة مظاهرها وعناصرها المادية؟  
ومن اين استمدت عناصر تشكيلها؟ وما مدى اصالتهم وما مدى تأثر اساطيرهم  
بالعقائد الوافدة (اليهودية والنصرانية وغيرها) الى شبه الجزيرة العربية؟ وما مدى  
علاقتها بالاساطير العراقية القديمة؟

ان ايفاء هذه الاسئلة حقها من الاجابة العلمية الصائبة الدقيقة، والمعقدة بذات  
الوقت، مسألة في غاية الصعوبة<sup>٢</sup>. وليس مرد ذلك الى احجام العرب المسلمين عن  
ترديد تلك الاساطير الشفهية، لمناهضتهم الوثنية<sup>٣</sup>، والى تجنب الكثير من العلماء

١ ينظر: السيد محمود شكري الالوسي، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقيق الاستاذ محمد  
بهجت الاثري، ط١، القاهرة، ١٣٤٤هـ، ٢/٢٣٩-٢٤٠.

٢ ينظر: محمد عبدالمعيد خان، الاساطير والخرافات عند العرب، ط١، بيروت، ١٩٨١، ص١-٤٩.

تلك الاساطير الشفهية، لمانهضتهم الوثنية<sup>١</sup>، والى تجنب الكثير من العلماء العرب والمسلمين ذكر تفاصيلها فحسب، بل ولقلة الدراسات الحديثة، ولاسيما العلمية المعمقة عنها. لقد وصلت عهد التدوين في القرنين الثاني والثالث الهجريين روايات شفوية مشوهة ومبتورة عن بعض تلك الاساطير منقولة عبر رواة عن بعض المخضرمين الذين ادركوا نهايات عهد الوثنية في شبه الجزيرة العربية، وتحدثوا عما بقي في اذهانهم من اساطير ومراسيم وطقوس العبادة الوثنية، تحدثوا عنها في العهد الاسلامي. لقد نال تلك الروايات المنقولة شفاهاً التحريف والتصحيف والتشويه، اضافة الى اهمال اجزاء واسعة مما اوجد تناقضاً وترك فجوات واسعة ولاسيما عن الحقب السحيقة القدم، التي تتحدث عن الكون ونشأته ومظاهره وعن ظهور الانسان والعقائد وعن اهل الكتاب، وخاصة اليهود، فأستمدوا معلومات وافية من الاسرائيليات، المعلومات والمعارف والاعخبار التي وصلت المسلمين عن طريق اليهود). وعلى الرغم من الجهود التي بذلها العلماء العرب والمسلمون بيد ان كثيراً من تفاصيل تلك الاساطير ظلت غير مطروقة من قبلهم.

وعلى ضوء استعراضنا لما تيسر لنا الاطلاع عليه من مؤلفات كُرسِت لدراسة الاساطير العربية القديمة او بحثها عرضاً بشكل واسع او مختصر، سواء بسواء، ستتجلى الصعوبات التي اعترضت سبيل محاولتنا المتواضعة من اجل الاجابة قدر الامكان على الاسئلة المطروحة اعلاه.

فقد ناقض الاستاذ حنا الفاخوري نفسه عندما بين، في مؤلفه، "تاريخ الادب العربي"<sup>٢</sup>، بان ((ديانة عرب ما قبل الاسلام كانت بدائية، تعبد كافة ظواهر الطبيعة، الارضية والسماوية وخالية في الوقت ذاته من الميثولوجيا واللاهوت))<sup>٣</sup>.

ككيف تسنى يا ترى لتلك العبادة ان تظهر وتمارس من دون اساطير وطقوس؟ ربما خيل اليه بان تأليف الاساطير ورسومها ومناسكها وطقوسها يحتاج الى طراز من الحياة كانت تفتقر اليه البداوة، إذ نراه يقول: ((الا ان البدوي ولاسيما الممّعن في

١ انظر: مقدمة الاستاذ احمد زكي لكتاب: الاصنام "لابن الكلبي"، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٢.

٢ بيروت، ط ٦، ص ١٦-١٧.

٣ م. ص ١٦.

البداءة كان ضعيف العاطفة الدينية، لا يقيم كبير وزن لما يختص بالدين، ولهذا خلت اداب العرب الى حد كبير من وصف ما كان يعبدون<sup>١</sup>.

لكنه واهم فالاساطير ورسومها -كما مرّ بنا- هي من صنع شعوب بدائية غابرة وكانت اكثر تخلفاً وضعفاً من بدو عرب ما قبل الاسلام. فيشير د. ابراهيم بدران و د. سلوى الخماش، بدقة علمية، في مؤلفهما، "دراسات في العقلية العربية -١- الخرافة"<sup>٢</sup>، الى انه ((ومنذ القدم ارتبطت الخرافة [وهما هنا يعنيان بها الاسطورة] وتداخلت مع الاديان لدى مختلف الشعوب وذلك على اعتبار ان كلا من الخرافة والدين تتمثل فيهما محاولة تفسير ظواهر الكون المختلفة التي لم يكن الانسان قد بلغ بعد من المعرفة العلمية ما يمكنه من تفسيرها))<sup>٣</sup>. في حين يذكر كارل بروكلمان، عند حديثه عن اولية النثر العربي، في مؤلفه، "تاريخ الادب العربي"<sup>٤</sup>: ((وكان القصاصون يستمدون قصصهم تارة من الاساطير والخرافات السائرة المتنقلة بين الامم، وتارة اخرى من الاخبار والاحاديث الخرافية والتاريخية الماثورة عن العرب انفسهم وعن جاورهم))<sup>٥</sup>.

يقترّب تحليل احمد امين، في مؤلفه، "فجر الاسلام"<sup>٦</sup>، ضمن موضوع الحياة العقلية للعرب في الجاهلية<sup>٧</sup>، من التحليل العلمي عندما تحدث عن عقلية العربي، حيث بين اثر البيئة الطبيعية والوضع الاجتماعي في العقلية<sup>٨</sup>، اي محاولة اظهار العلاقة الجدلية بين مستوى الادراك وبين اسلوب الانتاج، وان لم يكن ذلك واضحاً وصريحاً لديه، فقد توصل الى ((ان العرب في جاهليتهم كانوا اكثرهم بدواً وان طور البداءة طور اجتماعي طبيعي تمر به الامم اثناء سيرها الى الحضارة))<sup>٩</sup>. وعلى هذه المسلمة بنى استنتاجاً جاء فيه قوله: ((وفي مثل هذا الطور الذي كانت تمر به العرب في الجاهلية يتجلى

١ ن. م، ص ١٧.

٢ بيروت، ١٩٧٩م.

٣ ن. م، ص ١٥.

٤ ترجمة: د. عبدالحليم النجار، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.

٥ ن. م، ١/١٢٨.

٦ بيروت، ط ١٠، ١٩٦٩م.

٧ ن. م، ص ٣٩-٤٩.

٨ ن. م، ص ٤٤.

٩ ن. م، ص ٣٩.



ضعف التحليل، اعني عدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهماً تاماً<sup>١</sup>.

ويعتقد احمد امين بأن: ((هذا الضعف في التحليل و الذي يشرح لنا ما ملئت به كتب الادب من خرافات واساطير كانت العرب تعتقدها في جاهليتها<sup>٢</sup>). ويشير، كأمثلة على ضعف التحليل وعدم الترابط، الى بناء سد مأرب باليمن وقصة خرابه بفعل جردان حمر كن يحفره<sup>٣</sup>، والى بناء الخورنق، بالعراق من قبل سنمار -البناء الرومي- بأمر من نعمان بن امرئ القيس، الذي كافأ سنمار بأسوء مكافأة حيث رماه من اعلى القصر فتعطلت اوصاله<sup>٤</sup>، والى قصص عاد وثمود وطسم وجديس، والى حوادث جذيمة والزبلاء<sup>٥</sup>.

كما يرى احمد امين بانه حتى لو وجدت فكرة راقية في قصة ما او في مثل ما او في بيت شعر ما فإنه يعوزها العمق في التفكير والشرح والتعليل<sup>٦</sup>. بيد ان الامثلة التي اشار اليها الاستاذ احمد امين لاتمتلك خصائص الاسطورة.

واذا كان مصيباً في تأكيده على اهمية الظروف البيئية والاجتماعية معاً<sup>٧</sup>، حيث الادراك والوعي هما نتاج الواقع المادي وليس العكس<sup>٨</sup>، فإنه لم يكن دقيقاً في خلطه الحكايات والقصص والخرافات بالاساطير ذلك لان الاساطير - كما مرّ بنا - تتميز عن بقية المراكز بكونها موروث لابداع شعبي قديم نابع عن تصور ذهني خيالي لواقع مادي معاش، بينما القصة والحكاية والخرافة تأليف موضوعة قد يكون بعضها عن حوادث واقعة لكنها مؤطرة بخرافة.

١ ن. م، ص ٣٩.

٢ ن. م، ص ٣٩.

٣ ن. م، ص ٣٩-٤٠.

٤ ن. م، ص ٤٠.

٥ ن. م، ص ٤٠.

٦ ن. م، ص ٤١.

٧ ن. م، ص ٤٤.

٨ ينظر: المادية الديالكتيكية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت، تعريب، فؤاد مرعي، بدرالدين السباعي، عدنان جاموس، دمشق، بلا تاريخ، ص ١٦٠-١٦١. وينظر: الناس والعلم والمجتمع، لفريق من المؤلفين السوفيت (مترجم الى العربية)، موسكو، بلا تاريخ، ص ٥٢-٥٣.

لقد كان للعرب -كسائر شعوب العالم- اساطيرهم الموروثة شفاهاً عن اسلافهم وعن اتصل بهم وهي تتحدث عن الطبيعة المحيطة بهم وعن الكون ونشأته وعن الالهة المتحركة بظاهرة "الشمس والقمر والنجوم والكواكب وغيرها": يقول بروكلمان: ((كانت الجاهلية العربية تعبد رموز القوة والعظمة عبادة بدائية. وتؤله مظاهر الطبيعة المختلفة على وجه بعيد عن الروحانية المهدبة الرقيقة)).<sup>١</sup>

واسطورة بلقيس وعبادتها وقومها للشمس معروفة. لقد ابتعد العرب المسلمين عن تداول الاساطير المختصة بالالهة، لمناهضتهم الوثنية، مثلما ابتعدوا عن اقتناء التماثيل والرسوم والصور الشخصية وعن كل ما يتعلق بمرتكزات عقائد عرب ما قبل الاسلام، ولهذا السبب فنحن لانعثر على تفاصيل تلك الاساطير منشورة في المظان الاسلامية وانما نجد اشارات مبعثرة عنها هنا وهناك فقط وبشكل ميتور ومشوّه في بعض المظان، وإذا وجدنا بعض التفاصيل فانما نتحدث عن الخليفة وعن الالهة والانبياء والطوفان في الغلب، وهي التي وصلت عبر رواة تأثروا، ولاشك، بالاسرائيليات.

وأما ما يخص آلهة عرب ما قبل الاسلام فنعثر على تلخيص بعض الاساطير الخاصة بها، كما في كتاب الاصنام<sup>٢</sup> لابن الكلبي، ابي المنذر شام بن محمد بن السائب، المتوفي (٢٠٤هـ/٨١٩م)<sup>٣</sup>، أول من تجرأ على ذكر الاصنام بشئ من التفصيل، عن آساف و نائلة<sup>٤</sup> "شابان عاشقان فجرا في الكعبة فمُسخا حجرين فعبدوا بعد ذلك- هكذا الاسطورة"، وعن ود و سواع و يغوث و يعوق ونسر<sup>٥</sup>، التي تروى الاسطورة عن تحولهم من اشخاص حقيقيين الى آلهة معبودة بعد وفاتهم لها تماثيل (اصنام و اوثان). وفي هذه الاسطورة والسابقة اشارة الى التحول من عبادة الظواهر الطبيعية الى عبادة الاشخاص وان بقيت عبادة بعض تلك الظواهر. ولابن الكلبي تعليل معقول لعبادة ود و سواع و يغوث و يعوق و نسر، ان قال: ((... فكان الرجل يأتي اخاه وعمه وابن عمه، فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الاول... ثم جاء قرن اخر، فعظموه اشد

١ تاريخ الادب العربي، ١/١٣٤.

٢ تحقيق الاستاذ احمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.

٣ ينظر: خير الدين الزركلي، الاعلام، بيروت، ٢، ١٩٦٩، ٨٧/٩؛ بروكلمان، تاريخ الادب العربي،

٣٠-٣١، ويسمى بروكلمان كتاب الاصنام أيضا باسم تنكيس الاصنام، ٣٢/٣.

٤ الاصنام، ص ٩، ٢٩.

٥ ن. م.، ص ٥١-٥٢.

من تعظيم القرن الاول. ثم جاء بعدهم القرن الثالث فقالوا: ما عظم أولونا هؤلاء الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم وعظم امرهم واشتد كفرهم<sup>١</sup>). على اعتبار ان هؤلاء كانوا اناساً حقيقيين وتوفوا فحزن عليهم ذووهم. اعتمد الاستاذ الراحل د. جواد علي رواية ابن الكلبي عن آساف و نائلة<sup>٢</sup> وعن ود و سواع و يغوث و يعوق ونسراً<sup>٣</sup> بشكل اساسي و اضاف عليها ما ورد عنها في مظان عربية اسلامية اخرى في مقاله الواسع عن اصنام العرب<sup>٤</sup> ولكنه لم يعتمد النقاش في سرد ما ذكر الا قليلاً جداً.

اما الاساطير الاخرى التي تتحدث عن نشأة الخليقة وظهور الانسان والانبياء وعن الكوارث التي حلت بالبشر وعن الطوفان وعن ظهور العقائد، واغلبها قد وصل نقلاً عن الاسرائيليات - كما ذكرنا سابقاً - فنجد لها انعكاساً اوسع في المصادر العربية الاسلامية، كما في مؤلف اليعقوبي، احمد بن ابي يعقوب بن جعفر (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، "التاريخ"<sup>٥</sup>، (١/٥-١٧)، وفي مؤلف الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، "تاريخ الرسل والملوك"<sup>٦</sup> (١/٣-٨٩)، وفي مؤلفات المسعودي، ابو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، "التنبيه والاشراف"<sup>٧</sup> (٤-٣٢)، و "مروج الذهب و معادن الجواهر"<sup>٨</sup>، (١/٢٨-٦٦)، و "اخبار الزمان"<sup>٩</sup> المنسوب الى المسعودي، (٢٤-٩١)، وابن الكلبي، "الاصنام"<sup>١٠</sup> (٥٢-٣)، وابن الاثير، ابو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)، "الكامل في التاريخ"<sup>١١</sup>، (الذي اعتمد على الطبري بشكل اساسي فلخصه مكثفاً)، (١/٨٢)، وغيرها.

١ ن. م، ص ٥٢.

٢ اصنام العرب، مجلة سومر، المجلد ٢٣ لسنة ١٩٦٧م، بغداد، ص ٣١-٣٢.

٣ ن. م، ص ٢٣-٣٠.

٤ ن. م، ص ٣-٤٦.

٥ بيروت، ١٩٦٠م.

٦ القاهرة، ١٩٦٠م (بتحقيق ابو الفضل ابراهيم).

٧ بيروت، ١٩٦٥م.

٨ القاهرة، ط ٤، ١٩٦٤م.

٩ بيروت، ط ٣، ١٩٧٨م.

١٠ بيروت، ١٩٦٥م.

قدم د. مصطفى علي الجوزو، في مقدمة مؤلفه، "من الاساطير العربية والخرافة"، كشفاً عن بعض المؤلفات التي تناولت الاساطير العربية، قال في مستهل: ((ظن كثيرون ان الادب العربي خلو من الاساطير، وان لم يخل من الخرافات، وقد اكد المستشرق لامانس عدم وجود ميثولوجيا عربية حقيقية تذكر بالميثولوجيا اليونانية<sup>١</sup>، ومال شارل بلا الى قريب من هذا الظن، مؤكداً لي شخصياً ان كلمة اساطير لم ترد في غير القرآن الكريم ولم تستعمل الا في صيغة الجمع<sup>٢</sup>. وكنت مُجرباً في كتاب الاغاني الضخم الى العصر الجاهلي، وان هي الا ارساء سفينة حتى ايقنت انني لم اعدم شاطئ الحقيقة بل ميناء الاساطير! لذلك عجبت لحكم لامانس ومن ذهب مذهبه))<sup>٣</sup>.

ثم يستعرض د. الجوزو المؤلفات الحديثة التي تناولت الاساطير العربية بدءاً بمؤلف محمد عبدالمعيد خان، "الاساطير العربية قبل الاسلام" (نشر لأول مرة في عام ١٩٣٧م)، ثم مؤلف رثيف الخوري، "مع العرب في التاريخ والاسطورة"، (عام ١٩٤٤م)، واعد طبعه عام ١٩٦٣م)، ومؤلف محمود سليم الحوت، "في طريق الميثولوجيا عند العرب"، ١٩٥٥م، و الدكتور خليل احمد خليل، "مضمون الاسطورة في الفكر العربي"، ١٩٧٣م، حتى مؤلف د. ابراهيم بدران و د. سلوى خماش، "دراسات في العقلية العربية -١- الخرافة"، ١٩٧٤م<sup>٤</sup>. ويخلص د. الجوزو من استعراضه الى ان المكتبة العربية تفتقر، على ما يبدو، الى مؤلف يجمع بين دفتيه اكبر مجموعة من الاساطير العربية مع دراسة منهجية لمصادرها وقيمتها الادبية وموضوعاتها وطريقة روايتها<sup>٥</sup>. وقد علق على مؤلف د. خليل احمد خليل وعلى مؤلف د. ابراهيم بدران و د. سلوى خماش بقوله: ((والواقع انهما [يقصد بدران وخماش] يبحثان في المجتمع العربي ويتناولان تأثير الاسطورة والخرافة في تكوينه العقلي، في العصر الحديث

١ اشار في الصفحة الخامسة الهامش رقم (٢) في كتابه، من الاساطير العربية والخرافات الى:

V. H. Lammens- L' Irlam, Croyances et ritritutino Imy-Catholique, Beyrouth ١٩٤٣, PP ٢٤-٢٥.

٢ اشار في كتابه من الاساطير في الصفحة ٥، الهامش رقم ٣ الى ما يأتي: قارن بالقرآن الكريم: الانعام ٢٥، الانفال ٣١، النحل ٢٤، المؤمنون ٨٢، الفرقان ٥، النمل ٦٨، الاحقاف ١٧، القلم ١٥، المطففين ١٣.

٣ من الاساطير، ص ٥-٦.

٤ ن. م.، ص ٦-٨.

٥ ن. م.، ص ٨.

خاصة. وتمتاز الدراسة الثانية [يقصد دراسات في العقلية العربية] من الاولى [يقصد مضمون الاسطورة] بانها اكثر دقة ورسانة وان نهج نهجاً يسارياً واضحاً<sup>١</sup>.

تبرز من خلال استعراض د. الجوزو ضئالة اهتمام الباحثين العرب بموضوع الاسطورة العربية على الرغم مما لها من اهمية في توضيح بواكير نشأة ومسار الفكر العربي السابق لظهور الاسلام. ويُعلل الاستاذ محمود سليم الحوت سبب امتناع الباحثين العرب عن البحث في الاسطورة يكمن في محدودية فهمهم لمدرک الاسطورة لاعتقادهم بانها ((وقف على العلاقات بين الالهة والابطال من زواج وحروب، كما كان عند الاغريق... الخ))<sup>٢</sup>، بينما يرى ان لهذا المدرک معانٍ اوسع: ((فهني علم يبحث في اساطير التكوين والالهة والابطال، وهي كلمة تطلق على هذه الاساطير نفسها فعندما نتكلم عن الميثولوجيا اليونانية نعني بذلك اساطير البطولة اليونانية، والمقدسة والسمائية، كما نعني بعلم الميثولوجيا تلك المحاولات التي رمت الى ايضاح هذه الخرافات))<sup>٣</sup>.

بيد ان الحوت، وبنتيجة اعتماده على احمد امين، كما هو واضح، قد خلط هو ايضاً الاسطورة بالقصة والخرافة، فنراه يقول: ((وتعطي كلمة الميثولوجيا، ايضاً، معنى عرض الخرافة او تفسيرها، وتُطلق على القصة الخرافية نفسها او على مجموعة اساطير تتعلق بالمعتقدات الخرافية او الدينية لقطر من الاقطار او شعب من الشعوب او تلك الناحية من العلوم التي تعني بالخرافة والاساطير))<sup>٤</sup>.

وقد استشهد الاستاذ الحوت بقول الاستاذ احمد امين ((من ان الخرافات كسد مأرب والخورنق وغيرها اصبحت موضوعاً لما يسمى علم الميثولوجيا))<sup>٥</sup>.

لقد كان حرياً ان يرجع الى المزيد من المؤلفات دون الاقتصار على "فجر الاسلام" لاحمد امين في هذه المسألة ليجد بعضها وقد ميز الاسطورة عن المأثور الشعبي وعن الحكاية والقصة والخرافة، نذكر على سبيل المثال ملاحظة د. محمد عبدالمعيدخان في مؤلفه، الاساطير والخرافات عند العرب، حول التفريق بين الاسطورة وبين سواها، إذ قال: ((...)) ولكنه لا يبعد ان تكون الاسطورة ليست من الفولكلور ولا هي من القصص، لان

١ ن. م، ص ٧-٨.

٢ في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٧.

٣ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ١٧.

٤ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ١٧.

٥ في طريق الميثولوجيا عند العرب، ص ١٧.

الاسطورة هي صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت مسطورة او مطبوعة في الواح الاذهان)، ثم ساق امثلة، منها اسطورة اغريقية واخرى عربية: انما كانت الغميصاء وسهيل مجتمعين، ولذلك يقال للشعرين "اختا سهيل" فأنحدر سهيل فصار يمانياً، وتبعته العبور فعبرت "المجرة" واقامت الغميصاء فبكت لفقد سهيل حتى اغمصت، وكذلك من اساطير العرب ان العيوق عاق الدبران لما ساق للثريا مهراً وهي نجوم صغار نحو عشرين نجماً فهو يتبعه ابدأ خاطباً لها ولهذا سموها هذه النجوم العلاص<sup>١</sup>.

ويرى د. عبدالمعيد خان بالنسبة للفولكلور: ((بانه يتكون من اعتقاد القدماء والذي لايزال مستمراً الى هذه الايام مثل قصة حاتم في الجود والسخاء وقصة السمؤال في الوفاء بالعهد. اما القصة فهي على العموم الحكاية التي تتعلق بمكان واقعي او باشخاص حقيقيين نقلت بالتواتر من جيل الى جيل مثل قصة سد مأرب او قصة الزباء وقصص دامس والغبراء وقصص حرب البسوس فظهر من ذلك ان الاسطورة غير الفولكلور وغير القصة<sup>٢</sup>)).

ويرى المستشرق الفرنسي ر. بلاشير ان صعوبة تحديد الفرق بين الحكايات والاساطير العربية القديمة يعود الى ضعف معرفتنا بهما. جاء ذلك عند تناوله الادب القصصي حتى حوالي سنة ٢٥هـ/٧٢٢م، في الفصل السادس من مؤلفه "تاريخ الادب العربي"<sup>٣</sup>، عندما تكلم عن الاسطورة وانواعها كالبطولة والتعليلية والتفسيرية. لكنه خلط ايضاً الاسطورة بكل من الحكاية والقصة والرواية والاقوال المأثورة والحكم المشهورة فقد جاء في تعليقه: ((ان معرفتنا للقصة الخرافية، في العصر الجاهلي، مجزأة ومشوهة، الى حد يستحيل معه تقدير اهمية هذا النوع... ومن العسير تحديد الفرق بين الحكايات، في الشكل الذي وصلت فيه الينا، وبين الاساطير الخرافية<sup>٤</sup>)).

ويقول المختص بتاريخ عرب ما قبل الاسلام، الراحل د. جواد علي: ((ومعارفنا عن الاساطير العربية الدينية قليلة جداً.. فلم يصل الينا منهم حتى الان نص ما في هذا النوع. يمكننا من الحكم بعدم وجود الاساطير الدينية عند العرب الوثنيين<sup>٥</sup>)). ويقول

١ الاساطير والخرافات عند العرب، ص٢١-٢٢. حول هذه الاساطير ينظر: د. جواد علي، المفصل

في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ٦/٥٨-٥٩.

٢ الاساطير والخرافات، ص٢٢.

٣ ترجمة د. ابراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٧٤، ٣/٤٠٤-٤٩٢.

٤ ن. م. ٣/٤١٣.

٥ المفصل، ٦/١٩-٢٠.

ايضاً: ((ويتبين من بعض روايات الاخباريين، وهي قليلة، ان العرب كانت لهم اساطيرهم)).<sup>١</sup> ثم يذكر بعضاً منها ((وهي التي عن العيوق والدبران والعبور والغيصاء وسهيل)).<sup>٢</sup> ويضيف: ((واذا لم تصل إلينا نصوص دينية جاهلية، صعب علينا تكوين فكرة صحيحة عن مفهوم الدين عند العرب، وعن كيفية عبادتهم لالهتهم، وعن كيفية تصورهم للالهة خاصة عند العرب الذين عاشوا قبل الميلاد)).<sup>٣</sup>

بيد ان ملاحظات د. جواد علي اقتصر على عرض جانب، وان كان مهماً، من مشكلة الاساطير العربية دون التطرق الى اسباب ونتائج اختفائها وامكانية تجاوز ذلك التعنيم حالياً. فلئن اكتنفت سبيل دارسي معتقدات عرب ما قبل الاسلام، وخاصة الاساطير المتعلقة بها، صعوبات جمّة، تلمس آثارها حتى الآن، لاجام عدد غير قليل من العلماء المسلمين الاوائل عن التطرق الى تلك المعتقدات واساطيرها لمناهضة الاسلام لها، ذكر الاستاذ احمد زكي، في مقدمة تحقيقه لكتاب "الاصنام" لابن الكلبي: ((... لذلك كان المسلمون، من اهل الحكم او من ارباب العلم، يتحاشون في اول الامر عن ذكر الاصنام والاوثان لقرب عهد القوم بها ولبقيتها فيهم وفي صدور الكثير منهم)).<sup>٤</sup> فلم يصل للتدوين، في العصر العباسي، سوى اشقات مبتورة ومشوهة منها، فان لدى غالبية دارسي تلك المعتقدات اليوم قناعة واسعة قائمة على اساس منطقية سليمة وادلة واقعية ملموسة بفضل المكتشفات الاثرية والعلوم المساعدة، وخاصة علم الاديان المقارن، بأن عقيدة العرب الوثنية، اسوة بسواها، كانت حرفة ولها الغلبة، في اصقاع شاسعة من بلاد شبه جزيرة العرب، على ما طرا شبه الجزيرة من معتقدات اخرى. كاليهودية في بعض مدن الحجاز وفي اجزاء من اليمن، والمسيحية في اليمن وفي بعض اجزاء من شمال شبه الجزيرة، والمجوسية في البحرين واليمن والبراهيمية، في

١ المفصل، ١٩/٦-٢٠.

٢ المفصل، ١٩/٦-٢٠.

٣ ن. م، ١٩/٦-٢٠.

٤ حول الصعوبات التي تعترض سبيل من يسعى لدراسة الهة العرب القديمة، ينظر: د. صالح احمد العلي، "محاضرات في تاريخ العرب"، ط٣، بغداد، ١٩٦٤م، ص ١٦٨-١٧٠، محمد عبدالقادر بافقيه، "تاريخ اليمن القديم"، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢١١-٢١٧، وملاحظات د. جواد علي، "المفصل"، ١٩/٦-٢٠.

٥ ن. م، ص ٢٢.

حضر موت والحنيفية، لدى البعض في بقاع متناثرة<sup>١</sup>. كما كان للوثنية امتداد زمني سحيق اتصلت بداياته من دون ريب، بنشأة معتقدات البشر البدائية<sup>٢</sup>.

لقد تأثرت معتقدات العرب الوثنية، خلال مسارها التاريخي الطويل، من دون شك، بالمعتقدات العراقية والشامية [السورية والفلسطينية والاردنية] والمصرية القديمة<sup>٣</sup>، بشكل ضعيف بما طرأ على شبه الجزيرة من المعتقدات، تؤكد لها الأدلة المنطقية عن نشأة المعتقدات الروحية لدى شعوب العالم لوجود مظاهرها: الطوطمية والارواحية والفتيشية والسحرية لدى عرب الشمال والجنوب<sup>٤</sup>، سواء بسواء، وعبادة مظاهر الطبيعة، كالشمس والقمر والنجوم، كما وتؤكد لها بنفس القوة الأدلة الواقعية الملموسة المنتقاة من نصوص وشواخص ولقى آثارية<sup>٥</sup>، كعبادة العرب الوثنيين لبعض آلهة العراقيين والشاميين والمصريين القديمة، وشواهد شعرية، رغم قلتها وما أثير حولها من شكوك وجدل تراها في مؤلف د. طه حسين، "في الأدب الجاهلي"، و د. جواد علي، "المفصل" (١٠٧/٦-١١٥)، وأبو ذؤيب اسرائيل ولفستون، "تاريخ اللغات

---

١ حول ذلك ينظر: ترجمة د. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٧٠، ص ٢٢٩-٢٣٤، ل. أ. سيدوي، "تاريخ العرب العام"، ترجمة عادل زمعير، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩، ص ٤٩-٥٠، د. حسين قاسم العزیز، "موجز تاريخ العرب والاسلام"، بيروت، ١٩٧١م، ص ٩٤-١٠٣، ومقالة: التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام (التطورات فيما بعد)، مجلة كلية الاداب، بجامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٣م، ١٧/٢٢٥-٢٣٥.

٢ ينظر: سبتيو موسكاني، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٥٧-٨، د. صالح احمد العلي، محاضرات، ص ١٦٦-١٦٨، د. السيد عبدالعزيز سالم، "دراسات في تاريخ العرب"، القاهرة، ١٩٦٨، ١/٦٢٣-٦٣٠، محمود سليم الحوت، "في طريق الميثولوجيا عند العرب"، ص ١٠٣-١٢٠، انور الرفاعي، "الاسلام في حضارته ونظمه"، دمشق، ١٩٧٣م، ص ٤٠-٤٢.

٣ ينظر: د. طيب تيزيني، "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى"، في مجالات متعددة من الكتاب، د. جواد علي، المفصل ١١/٦-٤٤٨، انور الرفاعي، "الاسلام"، ص ٤٠-٤٢، د. السيد عبدالعزيز سالم، "دراسات في تاريخ العرب"، ص ٦٣٠.

٤ د. السيد عبدالعزيز سالم، دراسات، ص ٦٣٠.

٥ ينظر: التاريخ العربي القديم، تأليف: ديتلف نيلسن، فرتز هومل، ل. رودوكناكيس، ادولف جرومان، ترجمة: د. فؤاد حسنين علي، القاهرة، ١٩٥٨م، ص ١٧٢-٢٤٤، رينة ديو، "العرب في سوريا قبل الاسلام"، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٠٩-١٦٣.



السامية<sup>١</sup> وأخبار مروية، نقلت شفاهاً ودوّنت فيما بعد، متواترة في مصادر عربية إسلامية قرون وسطية ومراجع عربية وغربية حديثة، نجد (وسع انعكاس لتلك الاخبار، عن المعبودات دون الاساطير، في مقال د. جواد علي، "اصنام العرب"<sup>٢</sup> وبشكل اوسع في مؤلفه الضخم، "المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام"<sup>٣</sup>، وبحث ديتلف تلسن، الديانة العربية القديمة، الفصل الخامس من كتاب "التاريخ العربي القديم"<sup>٤</sup> و ر. بلاشير، "تاريخ الادب العربي"<sup>٥</sup> وفي مجالات عدة من مؤلف كارل بروكلمان، "تاريخ الادب العربي"، الجزء الاول، ومؤلفه، "تاريخ الشعوب الاسلامية"<sup>٦</sup>، و رينولد نكلسن، "تاريخ العرب الادبي"<sup>٧</sup>، و سبتيانو موسكاتي، "الحضارات السامية القديمة"<sup>٨</sup>، و د. صالح احمد العلي، "محاضرات في تاريخ العرب"، و د. حسين قاسم العزير، "موجز تاريخ العرب والاسلام"<sup>٩</sup>، ومقالة "التطورات الاقتصادية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام"<sup>١٠</sup> وعن بعض اساطير العرب الوثنيين في مؤلفات: د. محمد عبدالمعيد خان، "الاساطير والخرافات"، و محمد سليم الحوت، "في طريق الميثولوجيا عند العرب"، و د. مصطفى علي الجوزي، "من الاساطير والخرافات"، و د. خليل احمد خليل، "مضمون الاسطورة في الفكر العربي"، و د. طيب تيزيني، "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى"<sup>١١</sup>، و ر. بلاشير، "تاريخ الادب العربي"

---

١ بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢١٤، ينظر: نقد وتحليل فؤاد حسنين علي في مجلة هلال بعنوان: تاريخ اللغات السامية، للدكتور اسرائيل ولفستون {ليس بحوزتي رقم المجلة ولا السنة، مع الاسف، حيث معي فقط مستل مستنسخ في الاصل}.

٢ مجلة سومر، سنة ١٩٦٧م، ٢٣/٣-٤٦.

٣ ٤٥٠-٥/٦٣.

٤ ص ١٧٢-٢٤٤.

٥ ٤٩٢-٤٠٤/٣.

٦ ترجمة نبيه امين فارس و منير البعلبكي، بيروت، ط ٥، ١٩٦٨م، ص ٢٤-٢٨.

٧ ص ٢٢٨-٢٢٥.

٨ ص ٥٧-٥٩.

٩ ص ٩٤-١٠٠.

١٠ ٢٣٠-٢٢٦/١٧.

١١ في عدة مجالات من فصوله.

(٤٠٤/٣-٤٩٢)، و د. (الطبيب) بهاء الدين الوردی، "حول رموز القرآن الكريم"، والكثير المتبقي مما يؤلف مجموعة ارضية صلدة واسعة تستند عليها استنتاجاتنا بوجود العبادة الوثنية لدى عرب ما قبل الاسلام ووجود الاساطير كتحصيل حاصل اسوة بما هو موجود لدى وثنيي العالم. واذا كان هنالك اختلاف بين اساطير العرب القدماء وبين بقية اساطير العالم فهو في الكيف وليس في الكم. يقول د. جواد علي: ((ولا استبعد وجود "ميثولوجيا" اي اساطير عند العرب الجاهليين، تدور حول الهتهم، فقد تحدثت عن رأي بعضهم في - الشعري-، ولكن استبعد وجود اساطير دينية مُعقدة عندهم على شاكلة الاساطير اليونانية او الاساطير المصرية او الهندية، لما بين الظروف المحيطة بالجاهليين وبين الشعوب المذكورة من فروق. والاساطير هي من حاصل المجتمع والظروف المُتحكمة في الانسان))<sup>٢</sup>. واما د. طيب تيزيني، فانه توصل بتحليل مُعمق، الى ان اساطير عرب شبه الجزيرة، وان وصلت الينا باهتة الصورة فانها لاتخرج في سماتها واتجاهاتها العامة الرئيسة، عن تصور الخلق الكوني العربي القديم -اي في العراق والشام ومصر. كما بين، بعد مناقشات مستفيضة توصله الى رأي حول الاساطير العربية في عموم شبه الجزيرة. فقد كتب: ((ضمن تلك الشروط المعطاة على صعيد البحث التاريخي العربي في الجزيرة ما قبل الاسلام، سوف تبدو اللوحة الاسطورية الكونية ضئيلة الالوان والتفصيلات، فقيرتها. ورغم ذلك، نستطيع القول بأن تلك "اللوحة" لاتخرج، في سماتها واتجاهاتها العامة الرئيسية، عن تصور الخلق الكوني العربي القديم في المناطق التي اتينا عليها فيما سبق.. إن الذهنية الدينية الالهية (الاسطورية) في الجزيرة العربية وان لم تكن ذات نسق واحد، فانها انطوت على خطوط عامة رئيسية مشتركة))<sup>٣</sup>.

يُبحث التاريخُ والتراثُ العربيُّ والاسلامي وفق مناهج بحث مختلفة في نظرتها للماضي وللظروف المُتحكمة بتطور المجتمع، لذلك فهي بطبيعة الحال لاتتوصل الى نتائج موحدة او متشابهة. ويمكن حصرها بصورة رئيسية بثلاثة مناهج مُتميزة بعضها من بعض احدها يمجّد الماضي بنظرة سلفية مُترَمّنة فلا يرى فيه اية سلبيات،

١ مراكش، ١٩٨٣م.

٢ المفصل، ١٨٠/٦.

٣ الفكر العربي، بواكيره وآفاقه الاولى، ص ٣٤٠، ص ٣٤٥.

رغم وجودها في ثنايا مساره الطويل<sup>١</sup>، وآخر يزدرى بالماضي ويستخفف بالحاضر بتعال وتكر مرفوض، اذ لا يرى في الماضي اية ايجابيات. وينهض بينهما منهج بحث ثالث يسعى بجهد علمي مُكثف لكشف التأريخ والتراث، بدراسة نقدية مُعمقة موثقة، واطهارهما على حقيقتهما، بعد تحليل واستنتاج، وعلى ضوء ملموسات الواقع المادي وضمن اطار المسار التاريخي العام، فالايديولوجية، على سبيل المثال، تدرس على اعتبار انها انعكاس للواقع فحسب، لان تطور الايديولوجية - كما يذكر موريس كورنفورث، في مؤلفه: "مدخل الى المادية الجدلية (نظرية المعرفة)"<sup>٢</sup> - ((يحكمه التطور المادي للمجتمع - تطور الانتاج، وعلاقات الانتاج، والصراع الطبقي))<sup>٣</sup>.

ويأتي في سياق هذا المنهج الاخر، على سبيل المثال لالحصر، "مشروع الرؤية الجديدة"<sup>٤</sup>، الذي يسعى د. طيب تيزيني ان يغطي به مساحة زمنية واسعة من تاريخ الفكر العربي والتراث، تمتد من عصر ما قبل الاسلام حتى عصرنا الحديث، مقدراً انجاز به (١٢) مجلداً، وتتجلى، في بعض ما تسنى لنا دراسته من مؤلفاته<sup>٥</sup>، قدرته في التفريق بين رصيده الفكري الثر الرصين وبين دراسته للعديد من المصادر المتنوعة المتباينة في منطلقاتها وافكارها، منسقاً برهافة فكرية وحصافة بلاغية وجهة نظره،

١ ينظر ما ذكره د. محمود اسماعيل في القسم الاخير من مؤلفه: "الحركات السرية في الاسلام، رؤية عصرية"، بيروت، ١٩٧٣م، الخاص بـ(حوار حول المنهج، ص ١٥١-١٩٧) فقد ذكر ما تعرض له من نقد ظالم جراء افكاره الجريئة والصريحة.

٢ تعريب: محمد مستجير مصطفى، بيروت، ١٩٧٩م.

٣ ن. م. ص ٧٨.

٤ تحت هذا العنوان للدكتور طيب تيزيني عدة مؤلفات لدينا منها:

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الاولى، دمشق، بدون تاريخ.
- مشروع رؤية جدية للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الاول، من التراث الى الثورة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م.
- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، الجزء الثاني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، ط ١، ١٩٨٢م. وهناك مؤلف اخر للدكتور طيب تيزيني يدور حول الفكر العربي، وهو:

- حل مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً، دمشق، ١٩٧٣م.

٥ ورد ذكرها في الهامش اعلاه.

بشكل خاص، مع محاور الدراسات الفلسفية والاقتصادية والسوسولوجية - الاجتماعية- القائمة في جمهورية المانيا الديمقراطية (سابقاً) على مناقشة الافكار والاراء الدائرة حول الاساس المادي لتكوين الايديولوجيات وتطورها<sup>١</sup> والتي تتناول موضوع الاساس المادي لنشوء وتطور الوعي والادراك والاسطورة وما اقترن بها من سحر وطقس وعقيدة وعن تفرع الايديولوجية الى مادية (واقعية) وهمية (غير واقعية) وتتبعها ضمن الاساس المادي للتحويلات الاجتماعية<sup>٢</sup>، ((لان في مجري التطور الاجتماعي يحدث تغير وتطور في الايديولوجية. ولكن الايديولوجية ليس لها تطور مستقل... فليس هناك ((تأريخ للفكر)) مستقل عن تطور الظروف المادية للحياة الاجتماعية<sup>٣</sup>). فتسنى للدكتور طيب تيزيني، ان يرسم الخطوط الاساسية للتحرر من اسار المنهجين السلفي والمتعالي لينطلق بحياء في معالجته لتأريخ الفكر العربي في العصر الوسيط. وتوزعت موضوعات تلك المعالجة في مؤلفات متتابعة بتعاقب ترابطي في طرح القضايا بعض مقدماتها واسبابها والتعمق بتفاصيل مسارها ونتائجها لتشكل بتسلسلها وحدة متكاملة.

فقد تناول المقدمات المادية الاساسية لعناصر بناء الفكر العربي في مساره التاريخي محلاً مدلولات الرموز التي عبر عنها اناس العهود المتعاقبة عن العلاقة الجدلية بين نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي الفعلي وبين تصوراتهم الذهنية الوهمية عن القوى الخفية وممارساتهم الطقسية، في سياق التطورات الاقتصادية والاجتماعية المتعاقبة، مما تطلب منه دراسة الوعي والادراك، نشأته، طبيعته، وارتباطه بالواقع العربي المعاش، وكل ذلك في سياق الاطار التاريخي العام للمنطقة كجزء غير مُنعزل - الانظرياً، من اجل الدراسة فحسب- عن سيورة تطور البشرية. وفي ضوء ذلك اعتبر د. طيب تيزيني الاسطورة العربية جزءاً مهماً من تاريخ الفكر ومنطلقاً اساسياً لدراسة هذا التاريخ فكرس له مؤلفه: "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى"، (٤٥٤ صفحة) برمته والقسم الاول من مؤلفه، "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، (ص٩-٤٠)، حيث امتدت بدايات الموضوع الى هذا القسم، تقديرأ منه

١ حول ذلك ينظر: موريس كورنفورث، مدخل الى المادية الجدلية، ص٧٥-١٠٦.

٢ ن. م، ص٨٦-٨٩.

٣ ن. م، ص٧٧.

لاهمية الاسطورة، ولهذا نجده لم يقصر كلامه عن الاسطورة العربية على مجالها الجغرافي المحدد بشبه الجزيرة العربية والتأريخي المحدد بالفترة السابقة لظهور الاسلام بما اصطلح عليه بالعصر الجاهلي، فحسب، وانما تجاوزهما بدراسة تحليلية مُعمقة مخترقاً اغوار ماضي البشرية السحيق، الى العصر الحجري القديم ليصل الى جذور المسألة، الى بدء نشوء ظاهرة الاسطورة العالمية عموماً منذ انبثاقها في رحم الهمجية، وكشف العلاقة الجدلية بين ممارسة الانسان البدائي العمل المنتج وبين ظهور الوعي والتصور الذهني، المادي (الواقعي) والمثالي (اللاواقعي)، المتقاربين في البداية، وذلك عندما بدأ الانسان البدائي يعمل وينتج للاستهلاك ومن ثم من اجل التبادل ويصنع ادوات العمل، اي الفكر بمستقبله ويتبصر بما يحيطه من طبيعة متناقضة في عطائها وعطفها وفي تمنعها وقسواتها فعبّر بالادراك المادي والخيال الوهمي عن موقفه، فكانت الاسطورة ملاذه لخلق وابداع تفسيرات عما عجز عن ادراكه وتعليله لما يحيطه ولسد الثغرات التي عجز عن تفسيرها او انجازها عملياً، فلقباً الى الاسطورة وما رافقها من سحر وطقس وعقيدة ليسترضي القوى الماورائية الخارقة ليكسب ولاءها ويتجنب كوارث غضبها وبطشها. ويتابع د. طيب تيزيني مراحل تطور وتلاشي وانحسار الاسطورة<sup>١</sup>.

ولما كان للاسطورة شكل مادي (واقعي) وآخر مثالي (لا واقعي) وكذلك لها مضمون واقعي وآخر لا واقعي فان د. طيب تيزيني يرى ضرورة ملاحظة التناقض بين شكل الاسطورة ومضمونها، فيقول: ((... ان الشكل الذي تأخذه الاسطورة ليس من الضروري ان تكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة جوهرية. على العكس من هذا نجد مثل هذه العلاقة الجوهرية سائداً بين مضمون الاسطورة وهدفها وبين الواقع الطبيعي الموضوعي، في هذه الاغوار البعيدة السحيقة من التأريخ الفكري الانساني انطلاقاً مما سبق، رؤية واستجلاء التناقض النسبي الذي هيمن على العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون، ولا يزال كذلك حتى الان))<sup>٢</sup>. ولا حظ بدقة ايضاً: ((ان واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف والحاجة الاولى قد عبر عن نفسه باشكال متعددة واقعية ولا واقعية في الاسطورة، التي اكتسبت الشكل الاول لوعي الانسان البدائي، اي

١ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ٩-٢٩.

٢ ن. م، ص ٢٦.

الشكل المتمتع بالحد الأدنى الضروري من "الوعية"<sup>١</sup>. لقد كان لهذا التناول الطويل نسبياً البعيد المدى في أعماق تأريخ البشرية، الذي أقدم عليه د. طيب تيزيني، مبرراته العلمية وذلك من أجل بيان اسباب ظهور الاسطورة كظاهرة عامة حتمية تظهر لدى الشعوب كافة من غير استثناء ومرتبطة جديلاً بدرجة وعي الانسان، بعنصريه المادي والمثالي (الماورائي)، ومتدرجة مع نضج الانسان البدائي، لينتقل بعدها الى الاسطورة العربية فيتناول الفكر العربي الاسطوري بُنية وصيغة فيتحدث عن تصور التكوين البدائي لدى العراقيين والمصريين القدماء مع افتقار تصوير التكوين البدني لعمق التفاصيل في شبه الجزيرة العربية<sup>٢</sup>، ثم ينتقل الى الجدلية الاسطورية اللاهوتية في شبه الجزيرة العربية من حيث علاقة الانتاج، قواه ووسائله بالتصورات الوهمية عن القوى الخارقة للمظاهر الطبيعية والمعبر عنها فيما بعد بالارواح ومن ثم بالالهة المُخصبة والعقيمة الخيرة والشريرة في مختلف العهود العراقية والمصرية واليمانية القديمة وانتقال هذه التصورات الى عرب ما قبل الاسلام الوثنيين.

لم يكن الحظر المضروب على كل ما يتصل بحياة الوثنيين العقائدية معلناً بشكل رسمي ولا منشوراً في بلاغ او بيان مسطور ولكنه كان ساري المفعول تلقائياً قوى التأثير وذلك لمناهضة الاسلام للوثنية ولأن بعض اسباب الارتداد عن الاسلام ظهر انه يعود ايضاً الى احتفاظ قسم من المرتدين ببقايا معتقداتهم الوثنية الامر الذي جعل التداول العلني بافكار الوثنيين العقائدية في غاية الاحراج والصعوبة. فكان لذلك اثره، ولاشك، في احجام اوائل العلماء المسلمين عن الخوض فيها، ثم صار احجام العلماء سبباً بعد ان كان نتيجة فآثر بدوره في شدة درجة التعتيم. لقد رُفضت انماط حياة اجتماعية واخلاقية وسلوكية كانت مألوفة<sup>٣</sup>، كما ضاع اغلب الاساطير.

ولكن ليس بمقدور جنف متعمد، او مكره، عن ذكر المعتقدات الوثنية ان يقوى على الصمود وان يستمر كثيراً، طالما ان الشروط الظرفية لتغير الاساس المادي لتطور المجتمع في تفاعل متنام، وان كان تغيير التراكيب البنيوى للمجتمع العربي الاسلامي يجرى ببطئ ملحوظ، فطراً على اسلوب التعامل مع الفكر العربي الوثني

١ ن. م.، ص ٢٨.

٢ انظر: د. طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، ص ٢٣٩-٣٦٨.

٣ ن. م.، ص ٩-٢٥.

العقائدي بعض التغيير سُمح بموجبه للعلماء المسلمين بالتعامل مع تأريخ العقيدة الوثنية بشئ من المرونة. وقد حصل ذلك بعد ان بدأت موجة من التسامح و التفاضي تطفو في لجة التزمت، نجهل بدايتها (بداية التسامح)؛ لطول فترة الرواية الشفهية للاخبار بشكل قصصي، وان عُد ابن الكلبي من اوائل المتجربين على ذكر الهة الوثنيين ونقل اخبارهم، بيد ان هنالك مجهولاً، ولاشك، قد مهد السبيل، حيث ثلّمت فرجة في جدار الحرج لينطلق من خلالها الضوء الاخضر بالسماح للعلماء بالتحدث بموضوع المعتقدات المحظورة. فكم كان بارعاً فطناً ذلك المجهول الذي مهد ومكن الرواة ومن ثم العلماء من التحدث بغير حرج بأمر ناهضها الاسلام بقيت مخزونة في صدر تخشى العلن الى ان توصل هو بفطنته الى تخريج يتيح له التصريح من دون نقد او تحرج؟ ان الحل الذي توصل اليه، براينا، هو افتراضه وضعا عقائدياً للوثنيين متوسطا بين الشرك والايان، يمنحهم قليلاً من الايمان من دون ان يبراهم من عبادة الاوثان، كما اعتبر الشرك لديهم غير مقصود لذاته وانما كان وسيلة تقرب (زلفى) من الله، الذي كانوا يعبدونه مع بقية الهتهم. فمن هذه الكوة التي خرقها في الفرقان بين الشرك والايان، اطل على عالم ظل مجهولاً لغالبية المسلمين، فسمح ذلك المجهول لنفسه وللآخرين بالتحدث علانية عن ذلك العالم المحظور.

ولم يكن ذلك سهلاً ميسوراً له فاستعان ببعض الآيات القرآنية والابيات الشعرية لدعم وجهة نظره، مع علمه، من دون شك، بان تلك الايات لاتعترف بايمان الوثنيين بالله وانما تشير الى ادعائهم الايمان نفاقاً لانهم غير صادقين في دعواهم، فهم يدعون الايمان ويبطنون خلافه. فكانت الايات انما ترد ما يدعيه الوثنيون نفاقاً بلسانهم فحسب، من دون ان يؤمنوا بالله حقيقة، لان تلك الايات كانت تخص ايضاً على ان هؤلاء الوثنيين كانوا (اشد كفراً ونفاقاً) لتقديسهم وعبادتهم الهتهم بنفس الوقت ايضاً متذرعين باتخاذهم اياها زلفى (قوية) من الله. واما ابيات الشعر التي استشهد بها فلنا نقاش حولها سيأتي ذكره فيما بعد. كان للزعم الخاطى بازلية الايمان الفطري وحادثة الشرك الطارئ اثره في الملاءمة الجزئية بين الشرك والايان نجد انعكاسه على سبيل المثال في كتاب، "الاصنام"، عند تحليل ابن الكلبي لظهور الوثنية لدى القبائل العربية، بعد ان كانت مؤمنة منذ القدم: ((... ثم سلخ ذلك بهم الى ان عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل وغيره، فعبدوا

الآوثان، وصاروا الى ما كانت عليه الامم من قبلهم، وانتجتوا (استخرجوا) ما كان يعبد قوم نوح (عليه السلام) منها، على ارض ما بقي فيهم من ذكرها. وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم و اسماعيل يتلكون بها، من تعظيم البيت، والطواف به، والحج والعمرة -مع ادخالهم فيه مالميس منه<sup>١</sup>). ثم يورد ابن الكلبي نماذج من تلبيات القبائل العربية الوثنية المتنوعة والتي تجمع بين التوحيد واشراك الالهة ويستشهد على بقاء الشرك بالاية: ((وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون))، ويفسرها بقوله: (اي مايوحدونني بمعرفة حقي، الا جعلوا معي شريكاً من خلقي)<sup>٢</sup>. نجد في هذه الملاءمة محاولة للتوفيق بين النظرة السلفية المترتبة وبين النظرة المتسامحة التي منحت الوثنيين العرب نصيباً من الايمان، ولو كان ضئيلاً، بحجة انهم كانوا يؤمنون، حسب وجهة نظر المتسامحين، مما ورد في الابيات الشعرية مثلاً، بالله الواحد القهار خالق الكون. ان ما توصل اليه العلماء المسلمون لم يكن سوى زعم خاطئ وهم انفسهم ادري بذلك لعلمهم مقدار تمسك الوثنيين بعقيدتهم الوثنية، وقد عكسوا شدة التمسك بالعقيدة الوثنية في مؤلفاتهم كما بينوا بان الاعتراف بالله من الوثنيين لم يكن سوى خدعة ويوردون الآية القرآنية (الاعراب اشد كفراً ونفاقاً). لقد كان الدافع الاساسي الذي حمل العلماء الى سلوك ذلك المنحنى هو التمهيد لتسهيل امر دراستهم العقيدة الوثنية المرفوضة والمطلوب تجنبها، ولربما كان لاجتهادهم هذا ما يبرره، لاسيما وانهم كانوا غير قادرين على دراسة ماحولهم من آثار الماضي ولا نصوص كتابات ثمودية وصفوية ولا حتى يمانية قديمة بالمسند الحميري.

لا نستغرب ان اذا ما وجدنا غالبية المصادر العربية الاسلامية تنحو هذا المنحنى ولا تعجب اذا ما عرفنا السبب وراء لجوئهم ذلك، غير ان العجب يتملكنا، ولاشك، ونحن نرى ابحاثاً حديثة، عربية واجنبية، سواء بسواء، تهبط الى مستويات واطئة بترديدها، بقصد واع او بدونه، ما تُسب من ازالة الايمان الفطري بوحدانية الله لوثنيي العرب، مُستخدمة شواهد ونصوص المصادر القديمة ذاتها، مع فارق في دوافع التنسيب لتباين الظروف والمنطلقات الفكرية والانحدارات الطبقية بين المصادر القديمة والمراجع الحديثة، كمجاميع وافراد، سواء بسواء.

١ ص ٦.

٢ ص ٧.



ويبدو جلياً أن الحديث بأقتنائها اثر القديمة غير عابئة بتعارض اقوالها واستنتاجاتها مع المنطق العلمي السليم، لان ما افترضوه من وجود ايمان لدى وثنيي العرب، اياً كان شكله ودرجته، ليس سوى وهم يخالف واقع الوثنيين الملموس، الذين ابدوا اصراراً على مقاومة الدعوة الاسلامية للتوحيد، وهذه حقيقة لا يختلف بشأنها اثنان، كما تُعزى بعض اسباب ارتداد قسم ممن اسلم منهم الى بقاء تأثير رواسب الوثنية فيهم. كما ويتعارض هذا الوهم ايضاً مع ما اكتشف اخيراً من لُقى آثارية ونصوص كتابات عربية قديمة، التي تعذر على الاقدمين معرفتها، بعد ان حُلّت رموزها حديثاً ودُرست، والتي تجلى فيها ان اسم الله (إل، إله، إلاه، هلاه) قد ورد قبل ظهور الاسلام بخمسة او ستة قرون وربما اكثر<sup>١</sup> كإله بين بقية آلهة الوثنيين، وكان رمزه في الارض الحجر الاسود<sup>٢</sup>.

ومع ان بعض تلك المؤلفات قد اشارت الى تلك المكتشفات المدروسة غير انها (المؤلفات) خلافاً للمنهجية العلمية، لم تعدد بذلك، كما هو واضح، اذ بقيت مُصرة، كدأب الاخباريات، على زعمها: فما حدى مما بدى حتى تجنف هي ايضاً عن الحقيقة والموضوعية؟ وتعتمد آراء واقوال قديمة لاذ بها اصحابها يتبرأ من تهمة الحاد قد تُلصق بهم جراء خوضهم مواضيع تخص العقيدة الوثنية؟ فما بال الحديثة لم تعتصم من الخطأ بالحقيقة وقد اختلفى المحظور؟ اترأها تخشى من التهمة ذاتها فلم تلتزم بالموضوعية التي مارسستها في مواضيع عديدة غير هذه؟ ان استمرار ترديد تلك المزاعم سيظل، ولاشك، طريق من يبغى الوصول الى الحقيقة بأيسر السبل واقصرها، بما تنشره من ظلال سرابية تزيد في قتمة التعتيم الذي لف عقائد الوثنيين في فترة احجام العلماء المسلمين الاوائل عن دراستها مما ادى الى طمس الكثير من اساطير العرب الوثنية. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو عن الهدف من وراء هذا الجهد البائس والمحاولة الفاشلة في تثبیت وهم ضبابي؟ هل هو من اجل تخفيف سُبّة الشرك عن قوم لم يروا بأساً في الايمان به في سياق عقيدتهم الوثنية وقد قاوموا كل محاولة،

١ ذكر رينه ديو، بانه وجد في الكتابات الصفوية، (انغرب في سوريا قبل الاسلام، ص ١٣٢-١٣٣)، وذكر د. فيليب حتي: ((واسم (الله) عريق في القدم اعتقد المستشرق درنبوغ انه راه في رقيم معين قديم وفي نقوش صفا ورد الاسم هكذا (هلاه) وذلك قبل بزوغ الاسلام بخمسة قرون))، تأريخ العرب (مطول) بالعربية، بيروت، ط٤، ١٩٦٥م، ١/١٤٦، ديتلف نلسن، تأريخ العرب القديم، ص ١٨٨.

٢ رينه ديسو، العرب في سوريا قبل الاسلام، ص ١٣٣.

كما نعلم، لتغييره بالتوحيد حتى لم يُعظم الله ويوحد في عموم شبه الجزيرة العربية الا في ظل الاسلام فحسب؛ ولم يُكتب، جراء اصرار الوثنيين على شركهم، النجاح لمساعي اليهودية والمسيحية والحنيفية في التوسع ببث الافكار التوحيدية وسط ذلك المحيط الوثني المتسع الاطراف، فلم تفلح الا قليلاً نسبياً بسبب عمق وسعة انتشار الوثنية<sup>١</sup>. بشكل رئيسي من جهة ولعدم قدرتها -اليهودية والمسيحية بشكل خاص- موضوعياً وذاتياً، فلقد ساد المجتمع النظام القبلي، حيث كانت نسبة سكان المدن ١٧٪ من السكان في الحجاز وبأقل من ذلك بكثير في نجد.

لقد تعرض نظام المجتمع القبلي، كأحد عناصر تشكيلة المشاعية البدائية، في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، الى معاناة الانحلال الشديد، وقد اشار الى ارهاصات المجتمع العربي واختماره في بودقة التحولات كل من هنري ماسية ويفغيني بيلاييف ومونتغمري واط وجانين وسورديل دومنيك وغيرهم، بظهور استغلال الطبقة السائدة المؤلفه من رؤوساء القبائل المتنفيذين، كليب (واثل ربعية) مثلاً، وكبار التجار والمرايين والنخاسين، اثرياء مكة مثلاً، للمعدمين من فقراء وصعاليك المدن والارياف واسياف البوادي، نجم عنه صدمات دموية وحروب ضروس، كحرب داحس والغبراء، والبسوس، اربعين عاماً -كما يقال-، ومختلف حروب الثار والغزو، التي عُرِفَت بأيام العرب، لاسباب اقتصادية، فظهرت تطلعات مشروعة وجدتها القبائل للتخلص من التمزق والشرذمة ولضمان سير القوافل التجارية بأمان، حيث لم تعد اشهر الحرم الاربعة كافية لتقديم الضمانة الدائمة. ولكن لم تستطع كل من اليهودية والمسيحية ادراك تلك الحاجات الملحة التي هي ليست من صميم اهتماماتهما ولا نفعارهما باشكالات العقائدية والمذهبية.

وكان الاحناف، الذين واكبوا ارهاصات تحلل النظام القبلي، ولربما تلمسوا تطلعات قبائلهم للوحدة من دون ان يكون لليهودية والمسيحية من عميق اثر في اعدادهم الفكري لمناهضة مساوئ المجتمع ولا في تكوين افكارهم التوحيدية، فهم -الاحناف- لم يفلحوا ايضاً في ترأس الدعوة للوحدة وتكوين دولة الوحدة، التي تطلعت اليها القبائل العربية، لافتقارهم لرابطة فكرية موحدة ولان نشاطاتهم كانت ذات طابع

١ احمد امين، فجر الاسلام، ص ٤٠، د. احمد شلبي، التأريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط ١٩٦٤، ص ٨٧، د. يحيى الجبوري، الجاهلية، بغداد، ١٩٦٨، ص ١١١.

فردى وسلبية لانتهاجهم الزهد والتقصيف والاعتكاف اسلوباً للمعارضة ضد الاثراء الفاحش والاستغلال البشع الذي مارسه الطبقة السائدة<sup>١</sup> في المجتمع، وافلح الاسلام بالتوحيد دونهم جميعاً، بعد ان انهارت مقاومة الوثنيين (الطبقة المتنفذة - زعماء قريش، - مثلاً) عند فتح مكة. ان المجال الوحيد لنشر الافكار التوحيدية قبل الاسلام كان في المراكز المدنية، وهذه كانت قليلة لسعة الحياة الريفية - كما سبق وبيننا.

ان ربط العقائدية بالحياة الاقتصادية والاجتماعية يقي، ولاشك، من التخطي في استنتاجات غير علمية، ولهذا نجد ان المؤلفات الحديثة، التي تعالج معتقدات الوثنيين بمعزل عن دراسة ملموسات واقع المجتمع الوثني وانما تكتفي بترديد تصورات قديمة عنهم، رغم تناقضها مع الواقع الفعلي، نجدها تتخطى في تعليقاتها الانشائية عندما تعتمد لتبرئة الوثنيين، بدوافع مختلفة، مؤولة ما تأصل لديهم من عقيدة سائدة قديمة بشرك طارئ دخيل مستورد (مجازاة لزعم الروايات العربية باستيراد عمرو بن الحارث الالهة التي عبدها العرب من بقاء الشام وتحريضه القبائل العربية على عبادتها)، فهي تعتبر الشرك لدى الوثنيين مُستحدث وبأنه قد ظهر بعد زمن طويل من ممارسة ايمان بالتوحيد فطري ازلي سرمدى عام، مُكررين بذلك ما ساقه الاقدمون من ذرائع تحجج بها الوثنيون من عبادتهم للاصنام والوثان والانصاب، بصفتها ممثلة لالهتهم السماوية في الارض، لكي تقر بهم من الاله (الله)، الذي آمنوا به فطرة منذ بدء الازل، تصور المؤلفات القديمة والحديثة، سواء بسواء. فتذكر المؤلفات الحديثة بالحرف الواحد: (ان الوثنيين موحدون بفطرتهم وانهم يسلكون مسلكاً مؤمناً بالله وبقيمة العمل الصالح ويعتقدون بان الله قادر على كل شئ وانه خالق هذا الكون ومسيطر عليه).

لم يبق امام هذه المؤلفات الا ان تزعم بان هؤلاء الوثنيين كانوا مسلمين لانها تقحم التوحيد عالم الوثنية وتفرضه عليه خلافاً لما كان يعتقده الوثنيون. لقد عمدت هذه المؤلفات من اجل تخفيف وتقليل شأن الوثنية، عمدت الحديثة، كدأب القديمة، على اعتبار الوثنية ليست طائفة فحسب، بل وحديثة عهد فلم تظهر، حسب قولها، لدى المؤمنين بوحداية الله الا في زمن متأخر جداً وقريب من ظهور الاسلام.

١ ينظر: د. حسين قاسم العزيم، موجز، ص ١٠١-١٠٢، وكذلك مقاله، التطورات، مجلة كلية الاداب، ٣٤-٣٣/١٧، وقد اشار فيهما الى التأثير بأسلوب المانويين الفردي السلبي في الاعتراض على الثراء.

واما عبادتهم للانسان فلا تتعدا عن كونها رموزاً وان شركهم لايتعدى الاستشفاع بالملائكة مع الله -البعيد عنهم- في الدعاء). ان هذا تلخيص مُكثف لا قوال د. عمر فروخ {١}. تأريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، ص١٥٧-١٦٥، ٢. العرب في حضارتهم وثقافتهم، ص٨١-٨٦، ٣. تأريخ الجاهلية، ص١٥٨-١٦٥، ٤. العرب و الاسلام في الحوض الشرقي من البحر المتوسط، ص١٧<sup>١</sup>، د. جواد علي، المفصل (٣٦/٦، ١٠٢-١٢٠، ٤٥٠)، والاستاذ محمد عزت دروزة، تأريخ الجنس العربي، (٢٦٩/٥-٢٩٨)، و د. يحيى الجبوري، الجاهلية (ص١٠٣-١١٢)، وفليب حتي، تأريخ العرب (مطول) (١٤١/١).

كما وتأثرت بعض المؤلفات الاجنبية بشكل واخر بوجهات النظر تلك فظهرت في ثانيا مظاهرها كذلك فكرة اعتقاد وثني عرب ما قبل الاسلام بالله كأعظم اله، على سبيل المثال: لويس يونغ، العرب واوروپا<sup>٢</sup>، و روم لاندو، الاسلام والعرب<sup>٣</sup>، ل. ا. سيديو، تأريخ العرب العام<sup>٤</sup>، جاك س. ريلرن الحضارة العربية<sup>٥</sup>، كلود كاهن، تأريخ العرب والشعوب الاسلامية<sup>٦</sup>، كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الاسلامية (ص٢٦)، ديلاسي اوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ<sup>٧</sup>.

ان منطلقات ودوافع المؤلفات الاجنبية مختلفة ومتباينة فيما بينها من جهة وبينها وبين العربية من جهة اخرى. ليست الفكرة القائلة بفطرة الايمان التوحيدي واوليته (ازليته) وخلوده (سرمديته) لدى البشر حديثة بل هي قديمة وقد اخذ بها كثير من علماء المسلمين -كما مر بنا-، (كما اكد اللاهوتيون وبعض الفلاسفة المثاليين ويؤكدون الان بان الدين خلد، وجد في كل زمان وسيبقى في كل زمان لان الشعور الديني يظهر لدى الانسان فطرياً كالشعور بالجوع والحب والخوف والسعادة<sup>٨</sup>.

١ ترجمة: ميشيل ازرق، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٧.

٢ (١) بيروت، ١٩٧٢، (٢) بيروت، ٢، ١٩٦٨، (٣) بيروت، ١٩٦٤، (٤) بيروت، ١، ١٩٥٨.

٣ ترجمة: منير بعلبكي (عن الانكليزية)، بيروت، ١، ١٩٦٢، ص٢٥.

٤ ترجمة: عادل زعيتي، القاهرة، ٢، ١٩٦٩، ص٤٩.

٥ ترجمة: غنيم عبدون، القاهرة، بلا تاريخ، ص٢٤.

٦ ترجمة د. بدرالدين القاسم، بيروت، ١، ١٩٧٢م، ص١٩.

٧ ترجمة: تمام حسن، القاهرة، ١٩٦١م، ص١٨.

والسعادة<sup>١</sup>. (واتخذ اللاهوتيون المعاصرون عدتهم من نظرية البطارقة ولهم شמידت - توفي ١٩٥٤- وفليهم كويروس اللذان حاولا اثبات اولوية التوحيد ومن اجل اثبات نظريتهم سعوا الى حقائق من حياة اكثر القبائل تخلفاً)<sup>٢</sup>. لقد ايد د. محمد عبدالله دراز - المتوفي ١٩٥٨- وجهات النظر القائلة بفطرة الايمان التوحيدي، ازليته وسرمديته، في مؤلفه، "الدين"، المكرس كلياً لاثبات ازلية التوحيد وحادثة الشرك.

لقد اعتمد العلماء العرب والمسلمون لتأييد وجهات نظرهم على الشعر - كما ذكرنا- وفي ذلك قلدتهم الابحاث الحديثة ايضاً واستعانَت بنفس الابيات المُستشهد بها قديماً، تقريباً غير ان هذه الابيات المستشهد بها لاتزال موضع جدال ونقاش وطعون، لم ينهها تراجع د. طه حسين عن اقواله بحقها في مؤلفه: "في الشعر الجاهلي"، (القاهرة، ١٩٢٦م)، امام ضغوط اليمين، بدوافع سياسية رجعية، الساعية لاسقاط المفكرين والمثقفين المتنورين وتصفيتهم فكرياً ان لم يكن جسدياً<sup>٣</sup>، فجاء مؤلفه، "حديث الاربعة"، تراجعاً عما سلف له من اقوال بحق الشعر الجاهلي، بالرغم من انه حذف فصلاً كاملاً من مؤلفه، "في الشعر الجاهلي"، عند اعادة طبعه منقحاً (القاهرة، ١٩٢٧م)، فلا يزال النقاش حول تلك الابيات الشعرية دائراً مستمراً مما يضعف امكانية الاعتماد عليها لاستخلاص رأي دقيق وقاطع عن طبيعة وعمق و مصداقية مشاعر وافكار هؤلاء الشعراء العقائدية، اولاً: لتعدد انتماءات هؤلاء الشعراء العقائدية، فالبعض ك(لويس شيخو)، ينسبهم للمسيحية، وغيره ينسبهم لليهودية، والبعض، ينسبهم للاحناف والى سواهم، وثانياً: يشك بعض العلماء والباحثين بصحة نسبة تلك الابيات لقائلها اصلاً ويردونه الى رواة مسلمين عرفوا بانتحال الشعر والصاقه بشعراء ما قبل الاسلام، بينما يتساءل غيرهم من العلماء عن مدى مصداقية هؤلاء الشعراء العقائدية، ولاسيما وان طائفة منهم كانت تتردد على بلاطات امراء المناذرة والغساسنة، المنتصرون حديثاً، فلربما ساير هؤلاء الشعراء الوثنيون في

١ دليل الملحد، مشار اليه سابقاً، ص ١٤، ١٥.

٢ دليل الملحد، مشار اليه سابقاً، ص ١٤، ١٥.

٣ حول هذه المحاولات ينظر: د. طيب تيزيني، من التراث الى الثورة، الجزء الاول، ص ١٣٠-١٣١، وعن د. طه حسين، كمفكر ومؤرخ، ينظر: د. محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الاسلامي، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٦٩-١٨٨، وحول محاكمة د. طه حسين، عن مؤلفه في الشعر الجاهلي، ينظر: محاكمة طه حسين، تحقيق وتعليق خيرى شلبي، بيروت، ١٩٧٢م.

اقوالهم امزجة الامراء الموحدين مجاملة لاتديناً. ويبلغ الشك اقصى مداه، ثالثاً، حينما يعتقد لفيف من العلماء بان اسم الله او الصفات الدالة عليه، الواردة في تلك الابيات، انما جرى رصفها بدلاً من اسماء الهة الوثنيين، التي اقصاها وازالها الرواة المسلمون؟ علماً بان رصف البيت البنيوي يعتمد على التوافق والانسجام الهارموني بين التراكيب اللفظية في بناء البيت الشعري حيث لا يستجيب البيت للتعبير بيسر دوماً وانما تتحكم بذلك، كما يقول علماء العروض والبلاغة واللغة، اوزان الشعر العمودي وقوافيه وبحوره المعروفة. هذا مع ضرورة التنبيه الى ان كلمة (رَب) تعني اصطلاحياً (صاحب، مالك) ايضاً اضافة الى إله. ويضاف الى ما تقدم ذكره فان الآراء الواردة في هذه الاشعار انما هي افكار فردية لاتعبر عن رأي جماعي وهي ضعيفة التأثير في الوسط الوثني.

وحتى لو سلمنا جدلاً بصحة نسبتها لقائلها وان اصحابها وثنيون لايتممون لديانة توحيدية ولايسايرون معتققيها وانما انطلقت عن احساسهم وانطباعاتهم وتصوراتهم الشخصية، فلا تعدو، هذه الافكار الواردة في هذه الابيات، عن كونها خواطر فردية عابرة لاتستند على فهم عميق وادراك دقيق لواقع معاش او لعقيدة مُحددة وانما تعبر عن وجهات نظر ومواقف فردية استثنائية لحالات خاصة قُبلت في مناسبات مُعينة، لذلك لايمكن اعتمادها دليلاً للحكم بفرضية التوحيد تُسبغ على عقيدة مجتمع وثني واسعة الانتشار عميقة الجذور. يذكر الاستاذ احمد امين، في مؤلفه، "فجر الاسلام" عن وسعة انتشار الوثنية: ((... ولكن كتب الادب العربي تدلنا على ان هذه العقائد كانت عقائد الشعب عامة لا افراد شواذ))<sup>١</sup>، وذكر د. يحيى الجبوري، وهو ممن ذكرناه ضمن الذين اوردنا اقوالهم عن الايمان بالوحدانية المنسوبة للوثنيين، يذكر ايضاً سعة انتشار الوثنية وشدة باسها، فيقول في ختام حديثه عن الوثنية: ((لقد كانت اهم الاديان التي عرفتها الجزيرة، واكثرها شيوعاً وانتشاراً، وقد شهدت الجزيرة اديانا اخرى غير الوثنية كاليهودية والنصرانية، ولم يكن لاتباع هاتين الديانتين كبير اثر في الجاهليين، اذ لم تستطع اية منها ان تدحر الوثنية او ان توسع نفوذها))<sup>٢</sup>.

١ ص ٤٠.

٢ الجاهلية، ص ١١١.

## وثنيو العرب وعقيدة التفريد Henotheism:

تسعى محاولات اضافة الايمان التوحيدي على عقيدة العرب الوثنية، كما تبدو، لايجاد مخرج لهؤلاء الوثنيين ليكونوا فيه وسطاً بين الشرك Polytheism والتوحيد Monotheism فلاهم مشركون تمام الكفر ولاموحدين صرفاً. اي بتعبير ادق الصاق عقيدة التفريد Henotheism مراغمة بهم، والتي هي مرحلة بين الشرك والتوحيد، حيث يحتل احد الالهة، حسب هذه العقيدة، مكاناً رفيعاً مُتميزاً ينفرد به عن بقية الالهة المعبودة مثلما كان مردوخ عند البابليين واتون عند قدماء المصريين، وزئوس (زئوس) لدى الاغريق ويهوه عند العبرانيين<sup>١</sup>.

بيد ان عقيدة التفريد هذه وان لم يصرح بها الاساتذة المحترمون وانما حاولوا تطبيق مضمونها مُراغمة على اناس لم يمارسوها فعلاً، اذ لم تكن هذه العقيدة مألوفة ولا مُطبقة لدى عرب ما قبل الاسلام، حيث لم يكن بين الهتهم اله كبير يتراس الالهة ويُعترف بمكانته كرب الارباب. واذا كان عرب الجنوب -كما اشار ديتلف نلسن<sup>٢</sup>- قد وجد لديهم في فترات مُحددة -وقد قابل ذلك علماء عديدون بمعارضة شديدة- فان عرب الشمال، المستشهد باقوالهم الشعرية، لم يالفوا رب الارباب، واذا كان اسم الله قديماً وقد ورد في بعض النصوص قبل ظهور الاسلام بخمسة او ستة قرون - كما ذكرنا - كإله عُبْد، واذا ظُنْ بأنه اسم جنس للاله هُبُل، كما نقل ريثه ديسو "العرب في سوريا، ١٣٢-٣" عن (قلها وزن -بقايا الوثنية العربية- ص ٧٥)، او انه كان يُعبد في مكان واحد مع اللات، وان العرب كانوا يدعون الله كما كانوا يدعون اللات لتكتب لهم السلامة (ديسون، العرب في سوريا، ١٣٢-٣)، فان عرب ما قبل الاسلام لم يفرّدوا لله مكاناً مُتميزاً، لانهم لم يالفوا، وخاصة الشماليون، عقيدة التفريد كالتي كانت لدى البابليين والاغريق وقدماء المصريين والعبرانيين.

وان ما ظهر في النصوص اليمانية من ذكر لـ(رب الارباب) لدى عرب الجنوب، وهو مثار نقاش، فلايرقى الى درجة وشكل الاعتقاد بالمردوخ وزئوس (زئوس) وآتون ويهوه من شأن ونفوذ واختصاص. لقد كان لكل شعب او قبيلة او منطقة عربية،

١ ينظر: د. تقي الدباغ، آلهة فوق الارض، مجلة سومر، مجلد ١٠٣/٢٣، جواد علي، المفصل، ٢٩/٦.

٢ التاريخ العربي القديم، ص ١٨٦.

شمالية او جنوبية، سواء بسواء، مجموعة آلهة وقد يحوز، من بينها اله او اثنان، واحياناً ثلاثة، على مكانة خاصة، كهُبَل، لدى قريش وبعض من سايرها من القبائل في عبادته، بيد ان اختصاصات وامتيازات ونفوذ الهة العرب القديمة، بما فيها الجنوبية، والتي ظهر فيها بعض الالهة المسيطرة (ديتلف نلسن، التاريخ العربي القديم، ص ١٨٦)، لم ترق الى مصاف مردوخ وزيوس (زووس) وآتون و يهوه وغيرها. وليس مرجع ذلك لاختلافات جنسية بين سكان شبة الجزيرة العربية وبين من هم خارجها، كما يحلو للعنصرين التمشدق بها. وانما لذلك الارتباط بالشروط الظرفية لتطور كل منطقة اقتصاديا واجتماعياً، وذلك لان الالهة، التي هي من صنع البشر، انما هي انعكاس لما في المجتمع من تركيبات مُعقدة او بسيطة، وبما ان تطور المجتمع العربي قبل الاسلام لم يبلغ، لاسباب موضوعية وذاتية، ما بلغته المجتمعات الاخرى، لهذا فان تركيبات الهة العرب لم تبلغ التعقيد الذي بلغته الهة تلك المجتمعات المتقدمة. اذن فلم يكن لله -من وجهة نظر عرب ما قبل الاسلام- مكانة مُتميزة، بل كانوا يُعظمون غيره اكثر منه: ففي معركة احد، على سبيل المثال، كان ابو سفيان يهتف مُبتهجاً: اعلْ هُبَل، اعلْ هُبَل. ومع ابي سفيان كان يردد مشركو قريش الهتاف ذاته، كما يعلم الجميع. ولم يسمع لا من ابي سفيان ولا من رهطه ترديد اسم اله غيره. بينما كان المسلمون يكبرون ويرددون لوحدهم هتافهم: الله اعلى واجل. فلو كان الوثنيون يفردون لله مركزاً مُتميزاً- كما يعتقد هؤلاء الاساتذة المحترمون- فلماذا لم يبادر هؤلاء الوثنيون لقبول دعوة الاسلام للتوحيد؟ لم تكن فكرة التوحيد غير معروفة في شبة الجزيرة قبل الاسلام. فقد طرقت الجزيرة بتأثير اليهودية والمسيحية، كما سبق وذكرنا، الضيق، كما كان للحنيفية تأثير محدود.

لقد تركت اليهودية والمسيحية آثاراً لا يمكن اغفالها ولكنها كانت بسيطة لامتداد نفوذ الوثنية الشامل الواسع. ولكن بالرغم من طغيان العبادة الوثنية فقد ظهر في شبة الجزيرة العربية اناس تأثروا بفكرة التوحيد فصبأوا (فنبذوا)، عبادة الالهة المتعددة، وهم الذين اطلق عليهم الاحناف، وكانوا يدعون الى التبصر بأمور الكون والميعاد والتعفف والزهد. ومع ان فرص التأثير في ابناء مجتمعاتهم كانت متاحة لهم اكثر من اليهودية والمسيحية بصفتهم -الاحناف- من اوساط مجتمعاتهم ومتأثرين بنفس الظروف ولكنهم، الاحناف، لم يشكلوا تياراً معارضاً للوثنية له خطورته، لان معارضة



الحنيفية كما سبق وذكرنا، كانت فردية سلبية ولافراد لاتربطهم فكرة موحدة وسط تلك الوثنية الواسعة الحريضة على البقاء، والمصادر العربية غنية بالامثلة على شدة تمسك الوثنيين بعبادتهم وابتعادهم ونفورهم من التوحيد. ونكتفي ببعض الامثلة: قال ابن الكلبي: ((وكان لاهل كل دار من مكة صنم في دارهم يعبدونه... ولما بعث الله نبيه واتاهم بتوحيد الله وعبادته وحده لاشريك له قالوا اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشئ عجاب، يعنون الاصنام))<sup>١</sup> ومثل ذلك قال صاحب السيرة النبوية، ابو محمد عبد الملك بن هشام بن ايوب الحميري (ت ٢١٣ هـجـ او ٢١٨ هـ)، مع شئ من التحوير: ((واتخذ اهل كل دار في دارهم صنماً يعبدونه... فلما بعث الله رسوله محمد (صلى الله عليه وسلم) بالتوحيد، قالت قريش: اجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشئ عجاب))<sup>٢</sup>. كما ذكر ابن الكلبي ايضاً: ((ومرض ابو احيحة - وهو سعيد بن العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف - مرضه الذي مات فيه، فدخل عليه ابو لهب يعود، فوجده يبكي، فقال: ((ما يبكيك، يا ابا احيحة؟ (امن الموت تبكي، ولا بد منه؟))، قال: ((لا، ولكنني اخاف ان لا تعبد العزى بعدي)). قال ابو لهب: ((والله ما عبدت حياتك - من اجلك -، ولا ترك عبادتها بعدك لموتك!))، فقال ابو احيحة: ((الان علمت ان لي خليفة، واعجبه شدة نصبه في عبادتها))<sup>٣</sup>.

فلم تكن مهمة نشر التوحيد ازاء ذلك التمسك الشديد بالشرك سهلة ميسورة، كما وان الجهر بالتوحيد لايقبل بسهولة في ذلك الخضم الواسع من الوثنية وهذا ايضاً من اسباب فشل الاحناف، والذين كانوا على الاكثر يتطلعون الى الوحدة العربية وليس الى التوحيد. يقول هنري ماسيه: ((ويبدو ان هذه العبادة - يقصد الحنيفية - السابقة لعصر محمد تدل على اناس لايعتقدون المسيحية ولا اليهودية ويتطلعون بغموض الى دين اكثر تجرداً من العقائد والمذاهب، الى توحيد كامل))<sup>٤</sup>. وبصورة ادق كتب يفييني

١ كتاب الاصنام، ص ٢٢.

٢ السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم اليباري، عبد الحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٦م، ٨٥/١. وهو يروي عن ابن الكلبي.

٣ كتاب الاصنام، ص ٢٢.

٤ الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، بيروت، ط ١، ١٩٦٠، ص ٣٩. والترجمة الانكليزية عن الفرنسية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣١، والترجمة الروسية عن الفرنسية، موسكو، ١٩٦٢، ص ٢٥. واصل الكتاب بالفرنسية، باريس، ١٩٥٢.

بيلاييف: ((وظهر في الجزيرة العربية دين توحيد مستقل عرف بالحنيفية، كما عُرف اتباعه بالاحناف ويعود الفضل في نشأة هذا الدين في الدرجة الاولى الى تطلع القبائل العربية لتوحيد صفوفهم لا الى تأثير الديانتين التوحيديتين النصرانية واليهودية)).<sup>١</sup>

نخلص الى ان الابات المستشهد بها على التوحيد في الفترة الوثنية تحتمل الشك كثيراً. يغدو من نافلة القول التأكيد على ان الحديث عن تمسك الوثنيين بعقائدهم يجب ان لايعني عزل العقيدة عن الشروط الظرفية للمجتمع في حينه، وان تأطر الوثنيين لمقاومتهم عقائدياً لن يبعد عن اذهاننا تحليل الاسباب والدوافع وراء تمسك كل طبقة وكل شريحة في ذلك المجتمع بعقائدهم. لقد ظهر بموضوعية اكثر في الونة الاخيرة تفسير مختلف دوافع الوثنيين في المقاومة لدى الكثير من الباحثين وهي بصورة اقرب للواقع الملموس. يقول المستشرق الفرنسي كلود كاهن: ((لكن محمد لم يلق من قريش سوى الشك والازدراء وناهضته قبيلته مناهضة عنيفة يرجع سببها الى قلق القریش وخوفها من ان يهدد محمد وجود تلك المؤسسات الدينية والتجارية التي كانت تستمد منها البأس والسلطان))<sup>٢</sup>، ويقول ديموميين، غودفروا، عن فزع قريش ومقاومتها: ((ولم يكن كما تصوروا ضامناً لمكتهم الامن والثراء))<sup>٣</sup>، ويرى كلا من دومنيك وجانين سورديل في مؤلفهما "الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي": ((هكذا صاحب الازدهار التجاري اختلال متنام في وسط مدينة مكة حيث لم يعد التنظيم قادراً على توفير ضمانات ضد نتائج اقتصاد تجاري ولا ضد هذه اللامساواة التي ما فتئت تتسع بين من تعاظمت طموحاته من الاغنياء وبين من كان اقل حظوة وحكم عليه بافتقار لايدفع. وقد ابرز اهمية هذا الوضع، حديثاً، مؤرخ بريطاني، هو منتغمري واط، ان حاول توضيح الاطار الاجتماعي الذي ولد فيه عمل محمد. فقد ادت الازمة الاجتماعية والثقافية التي اجتازتها مكة انئذ، وهي ما وصف بأزمة افلاس الانسانية القبلية، التي فتحت الطريق امام دعوة رجل متقد الحماس، متأثر حتماً بالاختمار الديني الجاري من حوله والمكون بدون شك لاحد المظاهر الاساسية لبلاد العرب في ذلك الحين، وشاعر بالمصاعب المادية والمعنوية التي يواجهها معاصروه داخل

١ العرب والاسلام والخلافة العربية، (مترجم للعربية)، ص١١٨.

٢ تأريخ العرب والشعوب الاسلاميين ترجمة: بدرالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣م، ص١٦.

٣ النظم الاسلامية، ترجمة: د. فيصل السامر، د. صالح الشامع، بيروت، ١٩٦١م، ص١٩.

مجتمع في اوج التغيير. لذلك كانت دعوة الاسلام رداً على مناخ القلق من شأنه ان يفسر، ولو جزئياً، نجاحها الباهر على المدى الطويل<sup>١</sup>. بينما يرجع د. احمد شلبي، مقاومة الوثنيين الى شدة تدينهم فحسب، فنراه يقول: ((ان روح التدين قوية جداً عند العرب وان قوة هذه الروح كانت من الاسباب التي جعلتهم يصارعون الاسلام عندما جاء لتمسكهم باديانهم و شدة ارتباطهم بمعتقداتهم))<sup>٢</sup>. نكتفي بهذا الاستعراض المسهب نسبياً للوثنية العربية واساطيرها لتعرض للأساطير العراقية القديمة.

---

١ ترجمة: حسني زينة، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص٢٤ وأشارت الى المؤرخ البريطاني مونتغمري واط جاءت غفلاً عن اسم كتابه ومحل طبعه ورقم الصفحة. واسم الكتاب ماهو الاسلام؟

What is Islam? London, ١٩٦٨.

٢ التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤م، ٨٧/١.

## الفصل الثالث

### دراسة الاساطير العراقية القديمة

#### توطئة

يختلف تناول الباحثين للأسطورة، كما لاحظنا آنفاً، اختلافاً واضحاً، تبعاً لتباين منطلقاتهم الفكرية، مما استوجب دراسة اغلب ما تيسر لنا العثور عليه من معالجات للأسطورة، بشكل مُسهب ومُعمق نسبياً، على اعتبار انها مقدمة ضرورية واساسية لبحث ترتكز هياكل بنائه على الاسطورة. لان للأسطورة اهميتها، بالرغم من كونها ابداعاً شعبياً شفهياً، كما ذكرنا سابقاً، ويعود اختلاقها ونشأتها الاولى لدى اناس بدائيين، كانوا لايفقهون الكثير مما يحيط بهم، حيث يمكن اعتبارها من المصادر التاريخية لعصور سابقة لظهور الكتابة.

وتقديراً لهذه الاهمية فقد جرى تسليط الاضواء على البدايات التي نشأت فيها الاسطورة كظاهرة حتمية اختلقها البدائيون فنتازياً في اذهانهم للتعبير عما كان يختلج في نفوسهم من مشاعر واحاسيس ورغبات ومخاوف، رغبة ورهبة.

لقد ارتبط ظهور الاسطورة -كما لاحظنا- وتطورها جديلاً بالانتاج، بأسلوبه ومستواه. فمنذ ان توفرت الظروف الشرطية للانسان يبدأ بالانتاج، بعد تقسيم العمل، من اجل التبادل وليس للاستهلاك فحسب، بدأ لديه الوعي والادراك والاعتقاد (الايدولوجية)، المُعبر عنها خيالياً (مثالياً).

ولهذا رصد البحث مدلولات بعض رموز الاسطورة والتغيرات التي حصلت او طرأت عليها، كمؤشر على ماحدث من تبدلات وتحولات في طبيعة المجتمع. وفي هذا السياق ميّز البحث بين اساليب وطرق دراسة الاسطورة، الموضوعية والذاتية، مع الاشارة الى المنطلقات الفكرية المؤثرة في انتاج الاسلوين، مبيّناً في الوقت ذاته عجز الانسان العازلة للأسطورة عن الازواص الاجتماعية من التوصل الى استنتاجات صائبة دقيقة. كما لاحظ البحث ان هناك حالات يلاقي الباحثون فيها، احياناً، صعوبة توثيق

الاسطورة والممارسات الاسطورية، لاندثارها ولانقطاع صلتها ولعدم تدوينها ومن جراء التعقيم على بعضها.

ولتدارك بعض هذه الفجوات المُعتمة من تأريخ البشرية يلجأ العلماء، احياناً، الى الاستنباط من البقايا الأثرية (الرواسب او المخلفات الثقافية) - كما يُطلق عليها د. احمد ابو زيد في مقدمة ترجمته لكتاب "الفنن الذهبي"<sup>١</sup> - الموجودة لدى الشعوب البدائية المُتخلّفة المُعاصرة، والتي هي من السمات الثقافية التي (تلكأت) في سيرها وتخلّفت عن ركب التطور<sup>٢</sup>.

بيد ان الامر يختلف بالنسبة للأساطير العراقية القديمة، فلم يعد هناك من حاجة الى الاستنباط وغدت دراستها أيسر، ومما يسهل امرها بالاضافة الى انعكاسها في الكتاب المقدس - العهد القديم (التوراة) وفي آداب واساطير امم مجاورة، هو توفر مخلفات مادية عراقية قديمة لعصور متزامنه تقريباً مع ظهور الاساطير وبكمية اكبر في الحقب اللاحقة التي استمرت الاساطير فيها حية في اذهان الناس والتي دونت فيها الاساطير او اقتبست فكرتها لاعمال ادبية او فنية، صور ومنحوتات، في الفخار وجدران المواكب والمعابد، والتي تشكل بمجموعها مادة اساسية للتوثيق، ولاسيما الألواح الطينية، التي نقلت إلينا، بشكل مباشر من غير تحوير او تبديل او تغيير او اضافات، ما سَطُر عليها فوصلت إلينا مادة حية تساعدنا على التوصل الى استنتاجات اصوب وادق واقرب الى ملموسات واقع المجتمع العراقي القديم.

## المُكتشفات الأثرية:

تصبح، في سياق ما تقدم، من أوليات اهتمام الباحث الجاد الرصين متابعة المستجدات من المكتشفات الأثرية وما يتصل بها من دراسات لها علاقة بموضوع بحثه، فيزداد التوثيق احكاماً والواقع القديم استجلاءً. لكن رصد الاعمال التنقيبية وما يتمخض عنها من دراسات ليست من المهام السهلة وانما تتطلب جهداً استثنائياً ولاسيما لمتابعتها في العراق، حيث تتسع يوماً بعد آخر رقعة الاعمال التنقيبية

١ مُشار اليه سابقاً، ص ٢٧.

٢ ن. م.، ص ٢٧.

والدراسات الأثرية والتأريخية عن حضارة وادي الرافدين، بما يكتشف من خزائن رصيده الحضاري، فحصوله عام ١٩٨٧م من اللقى الأثرية فحسب، كما صرحت لجريدة الجمهورية العراقية، العدد ٦٦٨٧، لسنة ٢١، الثلاثاء، ٢٩/١٢/١٩٨٧م، مسؤولية قسم الاعلام والتسجيل في المتحف العراقي، الاستاذة زينب صادق، بلغت ٣٤٩٠ قطعة ناهيك عن الآثار الباقية في مواقعها كالأبنية من قصور ومعابد (الزقورات الجديدة)، وتعود هذه اللقى والآثار الى مختلف العصور التأريخية وما قبل التأريخية. وهذا غيض من فيض الرصيد الحضاري الذي انتثر مطموراً في ثرى بقاع مختلفة من ارضه. ويغتني رصيد العلم العالمي من هذا الفيض الذي ما برح يمد العالم بالمزيد من الحقائق النيرة التي تسلط الاضواء الكاشفة على بواكير نهوض البشرية من مهاد الهمجية (والتي استغرقت ٩٩٪ من الوجود البشري على الارض)<sup>١</sup> واهتدائها الى نقطة انطلاقها بتعلم الزراعة وتدجين الحيوان وتمكنها بعد تقسيم العمل من الانتاج التبادلي وليس الاستهلاكي، الذي شكل بداية مسالك ودروب رقي وتطور الانسانية الحضاري. فيزداد بهذه الاكتشافات الأثرية لهاث الانفس الساعية بتلief لمواكبة التقدم العلمي على ادراك آخر ما توصلت اليه التنقيبات الأثرية والكشوفات والدراسات والمناقشات الدائرة حول اللقى والشخوص والمواقع والآثار المكتشفة. لكن التسرع في استخلاص استنتاجات جديدة بقدر ما يمتلك مشروعياته العلمية كضرورة تقتضيها مواكبة قفزات التقدم العلمي الهائلة، التي يسرتها وانجزتها العقول الالكترونية في عصرنا الحالي، فانه يلاقي في تحفظ علماء كثيرين، لبعض محاذيره، ويفضلون عليه نقيضه التروي، حيث يرون في التآني احدى ابرز سمات العالم الرصين. ويغدو امر المفاضلة، عند الموازنة بين التسرع والتروي وسلوك احد الخيارين، منوطاً بقيمة النتائج المثمرة عن نشأة الحضارات العالمية وتطورها، المستمر والمتواصل منذ بدء التحريات والتنقيبات الأثرية، منذ أكثر من قرنين ونصف، ولا يزال مستمراً في عطائه، لا يعود الى الجهد الدؤوب المتواصل المبذول والذي يبذله الان الأثاريون والعلماء الاجانب والعراقيون، على حد سواء، في بلاد ما بين النهرين فحسب، وانما يعود الى ان العراق بالذات، لاسباب موضوعية وذاتية، سنأتي على ذكرها فيما بعد، كان رائداً في الابداع والاصالة، المعترف بها عالمياً، اذ هو من اوائل المناطق التي زاول سكانه الانتاج

١ ينظر: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م، ص ١٢. ويرى بان النسبة تتعدى ذلك.

البضائعي، بقصد التبادل وليس للاستهلاك فقط، ولتفاعله المؤثر والمتأثر مع شعوب المنطقة، لذلك فإن اراضيه، اضافة الى مواقع آثارية خارج القطر العراقي مليئة الآن بالآثار والشواخص، التي لاتزال تنتظر من يزيح عنها ما اعتلاها من متراكم غبار الزمن، لتسهم في الاضافات العلمية الموثقة المهمة التي ترسي الحقائق على ارضية صلبة من ملموسيات الواقع المعاش في حينه، مما يستوجب اجراء تعديلات وتغييرات في المعلومات المتعارف عليها، فعلي سبيل المثال، كان المظنون، الى وقت غير بعيد عنا، بأن شرائع الاغريق والرومان هي من اقدم الشرائع حتى اُكتشفت مسلة حمورابي (١٩٠١-١٩٠٢م) في سوسة، عاصمة العيلاميين، وأُعتبرت قوانين حمورابي هي اقدم شريعة حتى اُكتشفت شرائع لبت عشتار، السابقة لشريعة حمورابي بحوالي ١٥٠ سنة تقريباً، في عام ١٩٤٧م، ثم اُكتشفت في حفريات تل حرميل (١٩٤٥-١٩٤٨م) شريعة ايشنونا من قبل العالم الآثاري والمؤرخ العراقي الراحل طه باقر، فأُعتبرت هذه اقدم شريعة حتى عُثر صموئيل نوح كريم على نص في متحف اسطنبول (١٩٥٢م) لشريعة اورنمو وبذلك استقر الرأي حالياً على ان شريعة اورنمو هي اقدم شريعة في العالم.

لقد اعتمدنا في تحديد التشريعات وسنى اكتشاف القوانين على مؤلفات: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات، الجزء الاول، وصموئيل نوح كريم، من الواح سومر<sup>١</sup>، و د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم<sup>٢</sup>، ومقال د. محمود الامين، قوانين حمورابي والقوانين البابلية الاخيرة<sup>٣</sup>، ومؤلف د. فوزي رشيد، الشرائع العراقية القديمة<sup>٤</sup>، وقد لاحظنا بان الجهد الذي بذله د. فوزي رشيد في جمع القوانين والشرائع العراقية القديمة في مؤلف واحد واغنائها بالتعليقات والشروح ومتابعة غالبية الدراسات الحديثة المتعلقة بتلك الشرائع عمل يستحق الثناء، بيد ان هفوة قد وقع فيها تستوجب التنبيه وان كان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة، فقد نقل حرفياً خمس صفحات برمتها من مقال د. محمود الامين، المشار اليه اعلاه (ص ١٨١س ٩ - الى ص ١٨٥ ص ٢١)، فقد نقل في مؤلفه "الشرائع العراقية"، من دون ان يشير الى د. الامين،

١ ترجمة طه باقر، القاهرة ١٩٥٧م، ص ١١٥-١٢٢.

٢ الجزء الاول، العراق حتى العصر الاكدي، بغداد، ١٩٧٨م، ص ٣٤٦-٣٤٨، وما بعدها.

٣ مجلة كلية الاداب، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٦١م، ٣/١٧٦-٢٥٨.

٤ بغداد، ١٩٧٣م، بغداد، ١٩٧٩م.

من بداية جملة: يعتبر المؤرخون ان اعظم عمل قام به حمورابي (ص ٨٠ س ١٩ طبعة ١٩٧٣م، و ص١٠٧ س ٣ ط ١٩٧٩م) الى نهاية السطر المنتهي بجملة: الكيالي، حلب، ١٩٥٨ (ص٨٤س ٢٦ ط ٧٣ و ص ١١١ س ٤ ط ١٩٧٩م). وكان بالامكان تدارك الهفوة عند اعادة طبع المؤلف بعد ست سنوات، ولكنه لم يتلاف مما استوجب التنبيه.

ان التنقيب الأثاري والبحث العلمي يجريان على قدم وساق في مختلف بقاع العراق، ولهذا فلايصعب الالمام بتفاصيل مفردات الكشوف الأثرية، المستمرة بلا انقطاع، والى مواكبتها واللاحق بها فحسب، بل حتى لمجرد التعرف على نتائجها. ان مواكبة احدث المكتشفات ومايلحق بها من دراسات ومدخلات والمناقشات الجارية في مختلف المعاهد المتخصصة والمتاحف والجامعات والمجامع العلمية والمنشورة فيها بالعديد من اللغات العالمية المختلفة هي من دون شك من اهم مستلزمات البحث الجيد وان كان تحقيقها صعباً ويتطلب جهداً استثنائياً فحتى نهاية عام ١٩٨٧م جرت في العراق (واستمر بعضها الى الحين) عدة بعثات أثرية اجنبية اضافة للعراقية، اعمالاً تنقيبية وكشوفات أثرية في مواقع موزعة بين شمال الوطن ووسطه وجنوبه، ففي الهوا (الهواء) قرب تلغفر بشمال العراق -محافظة نينوى- (البعثة البريطانية)، وفي منطقة نمر الأثرية قرب عفك بجنوب العراق - محافظة القادسية- (بعثة شيكاغو الامريكية) وفي مواقع كراته (٣) وخربة الصالح (البعثة المشتركة من جامعة هامبرغ -المانيا الاتحادية-، و نابولي الايطالية)، وفي حوض سد صدام\* -محافظة نينوى وفي تل المراد في منطقة المدائن جنوب بغداد ٣٥ كم.

فقد اجرت البعثة البريطانية (عدد اعضائها ١٧) تنقيباتها في تل الهوا البالغ ارتفاعه ٣٠ متراً حيث اكتشفت زقورة جديدة مساحة قاعدتها ٢٠م مربع مبنية من اللبن مع مجموعة من اللقى ذات الاهمية التاريخية -كما صرح قائد الفريق المستر ووروك پول لجريدة الجمهورية العراقية، العدد ٦٦٧٣، لسنة ٢١، الثلاثاء ٢٢ كانون الاول ١٩٨٧، وامتد عمل هذه البعثة الى مناطق أثرية في ابو الصلابيخ (مدينة سومرية في منطقة الناصرية - محافظة ذي قار- جنوب العراق) وسامراء - وسط العراق، واهم اكتشافات هذه البعثة هي الزقورة التي لها علاقة بالمعتقدات العراقية القديمة، التي لها صلة بموضوع بحثنا، كما وان اللقى المكتشفة ستعين على تحديد

---

\* يقصد سد الموصل.



موقع القصر والمعبد، بينما اكتشفت بعثة شيكاغو الاثرية (عدد اعضائها ٨) هي الاخرى زقورة جديدة قرب نمر بالاضافة عن اكتشاف عن السور الخارجي للقصر السومري، والمكتشفات تعود الى عصر السلالات وهذا هو المهم بالنسبة لبحثنا، وقد صرح السيد ميكور جيبسون عضو البعثة، (جريدة الجمهورية العراقية، العدد ٦٦٧٥، لسنة ٢١، الخميس ١٢/٢٤/١٩٨٧): (لقد عثرت البعثة اثناء عملية التنقيب الجارية في منطقة نمر على بقايا زقورة عظيمة ثم الكشف عن قاعدتها التي ترتفع الى ١٨م). ويضيف المستر جيبسون: ((بان اهداف الدراسة في هذه المرحلة ملاحظة التأثيرات البيئية على اللقى التي تكتشف مجدداً كما وان البعثة احضرت معها مايزيد على ٣٠ لوحاً مكتوباً باللغة السومرية هي بمثابة قاموس لهذه اللغة)).

ومن المكتشفات المهمة في سد صدام، مخلفات مؤكدة لانسان العراق القديم خلال المراحل الاولى من العصر الحجري القديم تعود الى اكثر من ربع مليون سنة مضت وذلك على مساطب نهر دجلة الواقعة قرب قرية زفاف العليا الى الجنوب من ناحية زمار واخرى على مساطب دجلة الشرقية واكتاف الوديان المؤدية اليه جنوب مركز ناحية فايدة شمال العراق. فحصول عام ١٩٨٧م من اللقى الاثرية - كما ذكر اعلاه - بلغت ٣٤٩٠ قطعة، وليس القصد من وراء ذكر هذه النتف من الاخبار الصحفية عن نشاطات اثرية جارية في امكنة عراقية هو الاشارة الى اهمية هذه الاكتشافات في ابراز الدور الريادي الذي لعبه العراق قديماً في المنطقة فحسب، بل من اجل التنبيه والتأكيد على ضرورة متابعة ومواكبة احدث المكتشفات الاثرية ايضاً، لاحتمال الكشف عن حقائق جديدة قد تجلو قسماً من غموض لازال مُكتنفاً فجوات في ذلك المسار الطويل غير المدون، فتساعد المتابعة الجدية للآثار المكتشفة حديثاً، وان تطلب جهداً مضاعفاً استثنائياً، على تسهيل التوصل الى استنتاجات اكثر دقة، لانها تكون موثقة ومدعمة بحقائق ملموسة جديدة، فتغدو الدراسة عندئذ وبفضلها اكثر موضوعية.

لقد تمكن العلماء الآثاريون بعد العثور على لقى اثرية ونصوص مدونات سومرية واكدية وبابلية وآشورية وغيرها في المنطقة ودراستها من التوغل في ارجاء الاسطورة العراقية القديمة الرحب والتعمق تدقيقاً وتحصيماً وتحليلاً فتعرفوا على ممارسات ابناء وادي الرافدين السحرية والعقائدية الروحية ومارافقها من طقوس ورسوم واحتفالات دينية واعمال واختصاصات الكهنة واختصاصات الالهة ومراكز

وحدود امتداد نفوذها، ودلالات الرموز، كالزواج المقدس، في عيد رأس السنة، الذي يُجسده في الأرض ويمارسه نيابة عن الالهة الملك مع الكاهنة التي يختارها الملك، فتوسعت، بفضل المكتشفات الأثرية، الدراسات عن بداية نشوء تفكير ابناء وادي الرافدين العقائدي وممارستهم الطقوسية، كما قدمت الدليل المادي على الترابط الجدلي بين ظهور الوعي والادراك والعقائدية وبين اسلوب ومستوى الانتاج.

### دراسة الكتب الدينية:

ساعدت دراسة الكتب الدينية، وخاصة الكتاب المقدس، العهد القديم (التوراة)، على توضيح جوانب كثيرة لم تكن المكتشفات الأثرية قد قدمت اجابة شافية عنها بعد، والتي يمكن ملاحظتها في مؤلف جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، سبتيانو موسكاني، الحضارات السامية القديمة، الدكتور بهاء الدين الوردى، حول رموز القرآن، صموئيل نوح كريم، من الواح سومر، د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، فليب حتي، تاريخ العرب (مطول)، اسرائيل ولفنسون (ابو ذؤيب)، تاريخ اللغات السامية، د. نعيم فرح، تاريخ حضارات العالم القديم وما قبل القديم، د. احمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة، د. حسين قاسم العزیز، موجز تاريخ العرب والاسلام، وغيرها. فقد قدّمت دراسة قصص التوراة، في اسفار متعددة، تأكيداً لما ورد في النصوص العراقية القديمة من اساطير. وشملت الدراسة للكتاب المقدس (العهد القديم)، وما اتصل به من دراسات وترانيم وصلوات وتعاليم وشروح التلمود (Talmud)، الذي هو من اهم كتب الديانة اليهودية التي دونت بعد الكتاب المقدس. ويعني التلمود التعليم Learning، وهو عبارة عن تقاليد اليهود وآيات ومناظرات وتفسيرات وتعاليم. ويحتوي على:

١. المشنا (Mishnah التكرار) اي الموضوع وهو عبارة عن مجموعة التقاليد (الشريعة الشفهية) المتداول بها بين الربانيين من علماء الناموس الى اواخر القرن الثاني الميلادي (قاموس المنجد، ص ١١٣)، وآيات من الكتاب المقدس.

٢. الغماره (Gemara التفسير او فقه الشريعة) وهو تفسير المشنا اي التعليم، وهو مجموع المناظرات والتعاليم والتفسيرات التي جرت في المدارس العالية بعد انتهاء المشنا. ويتألف التلمود من قسمين:

١. التلمود الفلسطيني او الاورشليمي، الذي وضعه الحبر يوحناان Rabbi Jochanan في اقدم صورة من صورته في اواسط القرن الثالث الميلادي.

٢. التلمود البابلي، الذي بدأ بكتابته -على ما يظهر- الحبر آشي [Rabbi Ashi] المتوفى سنة ٤٣٠م واكتسب صيغته النهائية في اوائل القرن السادس الميلادي<sup>١</sup>.

يذكر لويس معلوف (قاموس المنجد، ص ١١٣) بان البابلي هو اعظم شأنًا، ويرى بان الفلسطيني في القرن الخامس والبابلي في القرن الرابع، ولكنه غير مصيب في تحديده هذا اذ يذكر د. احمد سوسة: ((وهناك تلمودان يُعرف اولهما بالتلمود الفلسطيني واليهود يسمونه الاورشليمي "نسبة الى اورشليم وهي القدس"، وقد كُتب بين القرن الثالث والخامس للميلاد والذين كتبوه هم حاخامو طبرية. ويُعرف الثاني بالتلمود البابلي وقد انتهى من كتابته بصيغته النهائية في بابل في القرن الخامس الميلادي... وحجم التلمود البابلي اوسع من التلمود الفلسطيني باربعة اضعاف ويقع في ٥٨٤٤ صفحة))<sup>٢</sup>. بينما يرى د. جواد علي بان الفلسطيني اخذ هيأته النهائية في القرن الرابع الميلادي واما البابلي فقد اكتسب صيغته النهائية في اوائل القرن السادس الميلادي. ويرى ايضاً: ((ولكل تلمود من التلمودين طابع خاص به، هو طابع البلد الذي وضع فيه. لذلك يغلب على التلمود الفلسطيني طابع التمسك بالرواية والحديث. واما التلمود البابلي، فيظهر عليه الطابع العراقي الحروفيه عمق في التفكير، وتوسع في الاحكام والمحاكاة، وغنى في المادة. وهذه الصفات غير موجودة في التلمود الفلسطيني))<sup>٣</sup>.

لقد تأثر العراقيون، ولاشك، بحضارات متطورة فاقتبسوا بشكل مباشر وغير مباشر من العراقيين والمصريين ومن الفينيقيين والكنعانيين والاراميين اساطير واعتقادات امتزجت بما لديهم من موروث قديم، ويتجلى تأثرهم، بوضوح، في مؤلفاتهم الدينية والادبية على حد سواء، وكان للاساطير العراقية القديمة وكذلك المصرية تأثيراً واسعاً في العهد القديم. فقد قدمت قصص التوراة، في اسفار متعددة، تأكيداً لما ورد في النصوص العراقية القديمة من اساطير، بحيث يظهر تماثل الصور الذهنية التي ابدعها خيال العراقيين القدماء

١ جواد علي، المفصل، ٥٤/١-٥٥.

٢ د. احمد سوسة، العرب واليهود في التاريخ، بغداد، ١٩٧٢م، ص ١٧٤-١٧٥، مفصل العرب واليهود في التاريخ، بغداد، ص ١٩٨١م، ص ٣٦٢-٣٦٣.

٣ المفصل، ٥٤/١-٥٥. ونقل د. احمد سوسة جملة: ((ولكل تلمود من التلمودين طابع خاص به هو طابع البلد الذي وضع فيه)) ولم يشر الى د. جواد علي وذلك في مؤلفيه اليههما اعلاه.

في اساطيرهم مع تلك الواردة في التوراة عن الخليفة وبدء الكون وعن انسان الطين (آدم، ادمة، اديم، وتعني بالعبرية التراب) وسيدة الضلع والهبوط من الفردوس واقتتال الاخوين وسفينة الطوفان و البحث عن الخلود ومعاناة الصابر على المحن ونشيد الملك (نشيد الانشاد لسليمان)، بل ان اسم تموز قد ورد صريحاً في التوراة (حزقيال، الاصحاح الثامن -١٥- ص ١١٨٥) مما يؤيد الاراء القائلة بالتأثير العراقي في العهد القديم وفي التلمود البابلي بطريق مباشر منذ ايام السبي البابلي لليهود في عهد الملك نبوخذ نصر (السبي الاول عام ٥٩٧ ق.م.) والثاني عام ٥٨٩ ق.م.، طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٥٤. وأشار الى التوراة: سفر الملوك الثاني ٦/٢٥-٧، وسفر الايام الثاني ١٣/٣٦-٢٠)، وغير مباشر بوساطة الكنعانيين والفينيقيين، وقد كشفت الكتابات الاوغارتية، كما يذكر د. نعيم فرح، تأريخ حضارات العالم القديم وما قبل التاريخ، ص ٢٠٧، ذلك.

فقد نقلت هذه الشعوب مؤثرات الحضارة العراقية القديمة الى العبرانيين وقد اشار الى ذلك جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، صموئيل نوح كريم، من الواح سومر، طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة<sup>١</sup>، ود طه باقر ايضاً في: ملحمة گلگامش، ومن تراثنا اللغوي القديم، و د. سامي سعيد الاحمد، ملحمة گلگامش، (ترجمة من الاكدية)، والطوفان -د. فاضل عبدالواحد علي، ن. ل. ساندرز، ملحمة گلگامش، إ. م. دياكونوف، جماليات ملحمة گلگامش، ونورد على سبيل المثال تعليق طه باقر على نشيد الانشاد، حيث كتب يقول: ((نشيد الانشاد المنسوب الى سليمان، "وذكر في الهامش: تُولف هذه الاغاني احد اسفار التوراة القصيرة وهي تتألف من ١١٧ بيتاً مُقسمة الى ثمانى قطع او فصول وتُسمى بالعبرية (شير هشيريم)"، فهي مجرد شعر غزل مشبع بالحب والشهوة مما لا ينسجم مع الصفة العامة لاسفار التوراة على الرغم من التفسير الساذج الذي لجأ اليه احبار اليهود من ان المحب في تلك الاغاني هو الله وان العشيقه المُتغزل بها "شعب اسرائيل"، وكثرت التفسيرات والتوجيهات الاخرى من المختصين بالدراسات التوراتية، حتى اهتمدى الباحث المختص بالدراسات المسمارية (ميك Theophile Meek الى ان تلك الاشعار الغزلية المنسوبة الى سليمان من تراث تلك القصائد الغزلية السومرية الخاصة بالزواج الالهي، اي انها من قبيل، مجموعة اغاني الاعراس Epi

Thalmium التي اقتبسها الكنعانيون من بين ما اقتبسوه من ادب حضارة وادي الرافدين وعنهم اخذها العبرانيون<sup>١</sup>.

## الدراسات الحديثة:

لاتكفي دراسة نصوص الاساطير العراقية القديمة الاصلية والمقتبسة عنها او المشابهة لها في مصادرها الدينية والادبية بقصد التحليل والاستنتاج واستجلاء كنهها ومدلولات رموزها طالما انها لاتقوم الا بالعرض فحسب ولاتتعمق بذكر الاسباب والنتائج وتغفل الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع، الامر الذي يستوجب دراسة مستفيضة ومعمقة في آن واحد لكافة المؤلفات التي تناولت الاساطير العراقية القديمة ونظيراتها في المنطقة مع ضرورة الاسترشاد بنتائج الدراسات الفلسفية عن تطور المجتمعات. فقد قدمت الدراسات الفلسفية المعمقة بتحليلاتها العلمية الدقيقة التي على ضوئها توصل عمالقتها الى اكتشاف القوانين العامة المتكاملة والمؤثرة في سيورة التطور البشرية وفق الشروط الظرفية الموضوعية والذاتية مع مراعاة الخصائص الموضوعية، اجوبة دقيقة وصائبة، ساعدت على توضيح مسائل مهمة ظلت مبهمة في مسيرة البشر التطورية، فعلى سبيل المثال، ما اسباب زيادة واصالة تطورات المجتمع العراقي وسبقه في الرقي الحضاري والانجاز الفكري المتقدم بما فيه الابداع في خلق التصورات الذهنية والمنجزات الادبية الرائعة، والتي تبرز من خلالها الاساطير كأمثلة حية على تفوق العراق النسبي وارتقاء مستوى تطوره الاقتصادي والاجتماعي والفكري المتميز بالنسبة للمجاورين من الامم في المنطقة.

ويبرز، هنا، دور الدراسات الفلسفية في تقديم التفسيرات والتعليقات المادية والمنطقية العلمية الصائبة حينما تؤكد على ضرورة دراسة الايديولوجية ضمن نطاق المجتمع وظروف تطوره بمعزل عنه وذلك للترابط الذي يمارسه المجتمع، مما يُسهل، من دون شك، فهم قضايا كثيرة ظلت غامضة في طبيعة الاسطورة من حيث الشكل والمضمون وعلاقتها بالطقس والسحر والعقيدة ناهيك عن عملية الفرز داخل الاسطورة العراقية القديمة حيث تؤكد الدراسة الموثقة ابتعاد التصورات الواقعية،

١ مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م، ص ١٩٤-١٩٥.

التي كوّنت بدايات العلم والمعرفة والفلسفة العراقية القديمة، عن التصورات الخيالية، التي اخذت بالابتعاد عن الواقعية لتشكل المثالية الملتصقة بالسحر والطقس والعقائد. ومن هنا كانت بداية انفصال المثالية عن الواقعية في العالم واستمر الى الآن.

اصبح ميدان دراسة الايديولوجية العراقية القديمة وما اتصل بها من اساطير وطقوس وممارسات، واسعاً رحباً والفضل في ذلك يعود الى تقدم علم الاساطير (الذي سنتحدث عنه فيما بعد) من جهة، كما يعود من جهة اخرى الى كثرة اللوح والنصوص المدونة المكتشفة التي اطلع عليها العلماء، (ينظر: صموئيل نوح كريم، من الواح سومر، ص ٢٠-٣)، مما اوجد وجهات نظر توزعت في مظان مختلفة كثيرة، في كتب ومجلات وحوليات ونشريات علمية واسعة الانتشار وبمختلف لغات العالم (ينظر: ما ذكره طه باقر، "ملحمة گلگامش"، ص ٣٨-٥٠، إ. م. دياكونوف و ب. س. ترانيموف، "جماليات ملحمة گلگامش"، ص ١١-٣١)، والطبع لا نستطيع حالياً وفي هذا المجال، الالمام بها وايرادها جميعاً، بيد اننا سنكتفي باستعراض بعض ماتيسر لنا دراسته من المؤلفات المعنية بالاساطير فحسب. واما المهمة بتراث العراق الحضاري وتأريخه السياسي والاجتماعي والاقتصادي، (التقليدية = الكلاسيكية) فهذه سيرد ذكرها في ثانيا البحث اذا ما اقتضى السياق ادراجها، عند اعتماد نصوصها.

يكتسب استعراضنا للمؤلفات القليلة، وان كان موجزاً ومُكثفاً، اهمية في اظهار مقدار العناية الموجهة لدراسة الاساطير العراقية القديمة. وتقديراً لجهود العالم الاثاري والمؤرخ الباحثة، استاذي بمادة تأريخ العراق القديم، بدار المعلمين العالية (كلية التربية) ١٩٤٢-١٩٤٣م، الاستاذ الراحل طه باقر، فأنني ابداء به، وان كان المفروض ان اقدم عليه استاذة، العالم الاثاري المختص بالسومريات، كريم، صموئيل نوح Samuel Noah Kramer، الذي يقدره، الاستاذ طه باقر، اجل تقدير ويعتمد عليه كثيراً، كما سنرى عند تناول مؤلفاته. وأول ما نبتدأ به من مؤلفات الاستاذ طه باقر هو، "ملحمة گلگامش"، بغداد، ١٩٧٥م، الذي اظهر فيه جهداً ملحوظاً لآخراجه بثوب قشيب (اجرى على طبعته الاولى، ١٩٦١م، عدة تنقيحات واضافات) متتبعاً نصوص كثير من الترجمات، كما عرضها في الصفحات (٤٠-٤٦).

ان الذي يهمنا من هذا المؤلف هو ما يخص ديموزي (تموز) وعشتار، علاقتها بالنوروز، في الصفحات ٨٩-٩٧، ١٥٦-١٦١، وكذلك ما يخص ذكر خبر الطوفان

الوارد في التوراة وعلاقته بالملحمة، في الصفحات ١٦٢-١٦٦. ومؤلفه الآخر، "من تراثنا اللغوي القديم" (ما يُسمى في العربية بالدخيل)<sup>١</sup>، حول شهر آذار، ص ٣١-٣٢، وبقية الأشهر، ص ٣٢، تموز ص ٦٦-٧، وعن الاله تموز وعشتار، ص ٦٧، عشتار اربائيلو (اربيل)، ص ١٥٨، وبابل البرس، ص ١٥٨-١٦١. ومؤلفه، "مقدمة في ادب العراق القديم"، (الفصل الثاني)، اساطير الخليقة واصل الاشياء، ص ٧١-٩٦، ملحمة گلگامش، ص ١٠٠-١٣٠، دموزي (تموز) و (اينكمندو) (الراعي والفلاح)، ص ١٦٧-١٧٠، عن الطوفان ص ١٧٣-١٧٧ وتشمل:

(١) ملحمة زيودرا، ١٧٤-٥ و

(٢) ملحمة اتراحاسس، ١٧٦-١٧٧، والالهة وخلق الانسان، ص ١٧٧-١٨٠، وشعر الغزل، ١٨٧-٢٠٠ بضمنها الزواج المقدس او الالهي، ص ١٨٩-١٩٥، اشهر القصائد الغزلية، ص ١٩٥-٢٠٠ وتشمل:

(١) حوار غرامي بين انانا (عشتار) و دموزي (تموز)، ص ١٩٥، و

(٢) الاتصال بين انانا ودموزي، ص ١٩٥ و

(٣) اللقاء بين الالهين العاشقين، ص ١٩٦-٧١٩٧ و

(٤) العرس الالهي بين انانا وبين الملك ادن-دكان، ص ١٩٧-١٩٨ و

(٥) قصيدة غزل في الملك شو-سين (وهي خمس قصائد بعضها بالادب المكشوف باقصى درجات الانغماس والافراط في الاتصال الجنسي، ص ١٩٩٩-٢٠٠)، ص ١٩٨-٢٠٠، وترتيلة للالهة عشتار، ص ٢٠٣-٢٠٥، ونصوص ادبية عن اساطير عالم ما بعد الموت، ص ٢٢٢-٢٤٩.

قد قدم الاستاذ طه باقر لمؤلفه، "ملحمة گلگامش"، مقدمة لخص فيها رايه بالانتاج الادبي العراقي القديم، جاء فيها: ((ان الانتاج الادبي في حضارة وادي الرافدين ذو خطورة خاصة في تأريخ الاداب البشرية، ذلك لانه يمثل لنا اولى محاولات الانسان للتعبير عن الحياة وقيمها باسلوب الخيال والفن. وعلى الرغم من ان هذه كانت اولى المحاولات في تأريخ تطور الانسان الادبي بيد ان اروع واعجب مايجده الفاحص لادب وادي الرافدين هو ان مع ايفاله في القدم وسبقه جميع الاداب العالمية، يتسم بالصفات الاساسية التي تميز الاداب العالمية الناضجة سواء اكان ذلك من ناحية

الاساليب وطرق التعبير ام من ناحية الموضوع والمحتوى ام من ناحية الصور الفنية<sup>١</sup>، ثم اثبت بأن هذا الادب هو اقدم ادب عرفه العالم القديم وقد وصلنا من دون تحوير وتغيير مثملاً حل ببقية الاداب العالمية<sup>٢</sup>.

لا يقتصر دور الاسطورة العراقية القديمة على ترسيخ معتقدات سكان وادي الرافدين القدماء وتطورها فحسب، وانما تعتبر مرتكزاً أساسياً لبناء ثقافتهم ايضاً، ولهذا تكتسب اهمية فائقة لانها تعكس لنا، الى حد ما، ذلك الواقع الذي عاش فيه العراقيون القدماء وصوره ذهنياً برموز و دلالات وبرسوم ومنحوتات وطقوس وممارسات وكلها تحكي لنا انعكاس الواقع في اذهان ابناء المجتمع العراقي القديم وتطوره خيالياً، فالالهة والعلاقات القائمة بينها وتباين درجات مراكز نفوذها وسلطاتها واختصاصاتها انما تصور الحياة اليومية وتدرجها من البسيطة الى المعقدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية وحتى الجنسية وكل ما كان يدور في خلد هؤلاء السكان.

وتبرز اهمية الاسطورة العراقية في البناء الثقافي للمجتمع العراقي القديم من ملاحظة اولية تلقى على ابواب الادب العراقي القديم الاحد عشر التي صنفها الاستاذ طه باقر في مؤلف، "مقدمة في ادب العراق القديم"، (الفصل الثاني، ص ٦٩-٧٠)، حيث تشكل الاسطورة عنصراً أساسياً في الابواب الاربعة الاولى كما وتدخل بصورة مباشرة او غير مباشرة في بناء بعض اجزاء الابواب الاخرى. وهذه الابواب كما صنفها الاستاذ طه باقر:

١. الخليفة واصل الوجود والاشياء: ويأتي في مقدمة هذا الموضوع اصل الالهة والاشياء وخلق الانسان واصل العمران. ويدخل معظم هذه الموضوعات في علم الاساطير (الميثولوجيا Mythology) تحت المصطلحين:

أ. اصل الكون والوجود Cormogony

ب. اصل الالهة Theogony

٢. الملاحم واعمال الابطال والالهة واشباه الالهة، اي مايصطلح عليه، ادب

البطولة والملاحم، Epic

٣. قصص الطوفان Flood Deluge

١ بغداد، ١٩٧٥م، ص ٨.

٢ ن. م. ص ٨ و ٩ و ١٠.



٤. اساطير ما بعد الموت او علم الارواح والعالم الاسفل Nether World. Erchotology
٥. ادب الحكمة Wisdom Literature. ويدخل في هذا الباب الحكم والوصايا والامثال وموضوع الخير والشر والعدل الالهي Treodicy.
٦. ادب المناظرة والمُفاخرة Dioputation، والحوار Dialogue.
٧. ادب السخرية والفكاهة Satire، وقصص الحيوان Faller.
٨. ادب الرثاء Lamentation، ولاسيما رثاء وندب تدمير المدن ومراكز العمران.
٩. ادب الحب والغزل Love Literature.
١٠. الصلوات والتراتيل والابتهالات والترانيم والادعية... الخ. Prayer, Hymno, etc.
١١. بعض الرُقَى والتعاويذ Incantation.

ان اوسع ما لدي من المعلومات عن الاساطير العراقية هي من حصيلة ابحاث العالم الروسي المولد، ١٨٩٧م، والأمريكي النشأة والتجنس<sup>١</sup>، صموئيل نوح كريم، من مشاهير المختصين بالمباحث السومرية، الذي قام بدراسة وترجمة وشرح العديد من اللوحات السومرية، ومنها: "من الواح سومر"، نشر باللغة الانكليزية في كولورادو- الولايات المتحدة، عام ١٩٥٦م، وقام بترجمته الى العربية، لحساب مؤسسة فرانكلين الأمريكية، تلميذه الاستاذ طه باقر، [جامعة شيكاغو، ١٩٣٤-١٩٣٨م]، وطُبعت الترجمة في القاهرة، ١٩٥٧م<sup>٢</sup>.

والكتاب هو تلخيص مبسط للالواح السومرية عن ريادة حضارة وادي الرافدين يفهمه القارئ العادي ولايستغني عنه الباحث المختص، تناول فيه اولوية اهتمام العراقيين القدماء بالتربية والتعليم وشؤون الادارة والحكم والتشريع والطب والزراعة بفرعها الحقلية والبستنة والفلسفة والاخلاق والحكمة -اول ايوب- والامثال والاقوال المأثورة والافكار العقائدية حول الفردوس والطوفان والعالم الاسفل وذبح التنين

---

١ ذكر الاستاذ طه باقر بان كريم هاجر الى امريكا وعمره تسع سنوات، هامش (١) ص ٣ من الواح سومر. بينما ذكر الاستاذ يوسف داود عبدالقادر في حديثه عنه في ترجمته لكتاب الاساطير السومرية بانه هاجر وعمره ١٩ سنة (ص ٩) ورواية طه باقر اذق لانه كان متصلاً باستاذة واطلع على سيرة حياته مباشرة.

٢ والكتاب ملخص قامت بترجمته مُلخصاً ناجية المراني، الموسوعة الصغيرة، رقم ٧٧، بغداد، ١٩٨٠م. بعنوان: هنا بدأ التاريخ (حول الاصاله في حضارة وادي الرافدين).

وقصص گلگامش - اول حالة من الاستعارة والاقتباسات الادبية، ادب الملاحم اول عصر بطولية عند الانسان واول اغنية في الحب.

لقد حاول كريم ان يثبت، بالاعتماد على النصوص السومرية المحققة، اصالة الحضارة العراقية القديمة. يقول عنه الاستاذ طه باقر: ((والى هذا فأنه خصص جهوده في سني حياته العلمية الاخيرة على باب خاص من هذا الحقل: هو باب الاداب السومرية "راجع في هذا الشأن: توطئة المؤلف ومقدمته"، والحق يقال ان هذا باب طريف وعلى قدر عظيم من الخطورة والاهمية في تأريخ الحضارة، بحيث يصح القول ان مؤلف الكتاب الفاضل هو من الباحثين القلائل الذين يرجع اليهم الفضل في الكشف عن اروع فصل في تأريخ الانسان الروحي والادبي)).<sup>١</sup>

ان الذي يهمننا في كتابه "من الواح سومر"، هو انه اشتمل على الكثير من الاساطير والملاحم كما في (اول حرب للعصا، ص ٦١-٧٩)، واول آراء الانسان في اصل الكون وفلسفة الكائنات (ص ١٥١-١٩٠) وخاصة في اول مناظرة ادبية (ص ٢٢٤-٢٣٧)، ولاسيما الثالثة، عن انانا ودموزي وانكمندو (ص ٢٣٠-٢٣٦)، ويرى ان في هذه المناظرات لصدى في التوراة: ((فقد مر بنا ذكر (المياه الاولى) (او البحر الاول) والفصل ما بين السماء والارض، وخلق الانسان من الطين، والاخلاق، والشرائع والقوانين، والعذاب والتسليم لمشيئة الالهة، وخاصة مثل الخصام بين قابيل و هابيل - وكلها تذكرنا او على الاقل تذكرنا الى حد ما بالافكار والآراء الواردة في العهد القديم)).<sup>٢</sup>

يقول في الفصل السابع عشر - الفردوس - اول اوجه مشابهة مع التوراة: ((حول الجنة واكل الثمار الممنوعة وخلق حواء من الضلع والحمل في ٩ ايام بدلاً من ٩ اشهر. ومن (تن- تي) السيدة التي تحيي او (سيدة الضلع) وهكذا صارت "سيدة الضلع" في الادب السومري تعني او تطابق بطريق التورية والتلاعب بالالفاظ ايضاً "السيدة التي تحيي". اذ يقول كريم: فكانت هذه التورية التي تُعد اقدم تورية ادبية من نوعها قد نُقلت وُخلدت في قصة الفردوس التوراتية))<sup>٣</sup> [يقصد خلق حواء]. وقد ورد النص

١ من الواح سومر، ص ٢-٤. وكذلك كتب عنه الاستاذ يوسف داود عبد القادر: ((نشر العديد من المقالات والبحوث والمؤلفات واليه يرجع الفضل في الكشف عن اروع فصل في تاريخ الانسانية الروحي والادبي))، الاساطير السومرية، ص ٩. ويظهر ان حرف الجر (عن) بين كلمتي الكشف واروع قد سقط.

٢ من الواح سومر، نفس المعطيات الواردة في المتن.

٣ ن. م. المعطيات الواردة اعلاه.

(ص ٢٤٤-٢٤٩)، ومنها: ((... يا اخي ما يؤلمك، - ان "ضلعي" هي التي تؤلمني، - لقد ولدنا من اجلك الالهة "تن-تي" [اي سيده الضلع] او "السيدة التي تحيي")<sup>١</sup>.

((كان الفردوس بحسب تعاليم اهل اللاهوت السومريين وقفاً على الالهة وحدهم دون غيرهم ولا نصيب للانسان الفاني فيه. هكذا علق كريمر على النصوص الخاصة بالفردوس و اضاف - ولكن انساناً واحداً فقط استطاع بحسب مؤلفي الاساطير السومرية ان يدخل الى ذلك الفردوس الالهي. وهذا يقودنا الى قصة (نوح) عند السومريين وقصة الطوفان. وهي من بين الاداب المدونة بالخطوط المسمارية التي كُشف عنها حتى الان وهي اهم واكثر القصص مشابهة لما جاء في التوراة))<sup>٢</sup>.

خصص الفصل الثامن عشر (ص ٢٥١-٢٥٩) لـ "طوفان" - اول نوح. والفصل التاسع عشر (ص ٢٦١-٢٨٢) لـ [العالم السفلي] اول قصة عن العودة الى الحياة. والفصل العشرين (ذبح التنين) (ص ٢٨٣-٣٠٢). اول نظير للقديس جورج. والفصل الحادي والعشرين (ص ٣٠٣-٣٣٠) [قصة گلگامش] اول حالة من الاستعارة والاقتراسات الادبية. الفصل الثاني والعشرين (ص ٣٣١-٣٦٢) [اول الملاحم] اول عصر بطولة عند الانسان. الفصل الثالث والعشرين (ص ٢٦٣-٢٦٩) [اول اغنية في الحب] "الى العريس الملكي". يقول كريمر بصدها: ((... ثم سرعان ما تبين لي ايضاً ان تلك القصيدة لم تكن قصيدة غزل دنيوية، اي لم تكن اغنية حب بين رجل (رجل وفتاة)) من البشر العاديين، بل انها تدور حول ملك وعروسه المختارة. ومما لا مرأى فيه كان المقصود منها ان تتلى في اثناء بعض المراسيم والشعائر المقدسة القديمة، وبوجه خاص في المناسبة الدينية المعروفة باسم "الزواج المقدس". فبمقتضى المعتقدات السومرية كان واجباً دينياً على الحاكم في كل عام ان يتزوج بكاهنة ممن نذرن انفسهم الى (ااننا) الهة الحب والتوالد، ضماناً لخصب التربة ولخصب الارحام. وان هذا الاحتفال الذي زادت السنون من قداسته كان يُحتفى به في يوم عيد رأس السنة، وذلك باقامة الاعياد والولائم المقرونة بالموسيقى والغناء والرقص. وكانت القصيدة المدونة في ذلك اللوح الصغير الموجود في استانبول على

١ ن. م. المعطيات المذكورة في المتن.

٢ ن. م. المعطيات المذكورة اعلاه.

أكثر من الترجيح تتلوها العروس المختارة للملك "شو-مين" في اثناء سير الاحتفالات والاعياد الخاصة بعيد رأس السنة<sup>١</sup>.

وللأمانة العلمية يذكر كريمربان تلك القصيدة قد استنسختها السيدة "مُعزّز چك" من الامناء الموكلين بمجموعة الألواح في متحف استانبول. كما ذكر بان هذه القصيدة قد نشرت بالاشتراك مع "چك" مع الاستنساخ والتعريب ذكر الاستاذ طه باقر في هامش ص ٣٦٤ عن التعريب اي نقل اصوات لغة (وفي هذه الحالة اللغة السومرية) بالحروف اللاتينية، اما قاموس المورد فعرف هذه الكلمة بـ(التنقحر).  
[والترجمة والتعليقات في مجلة الجمعية التاريخية التركية.

Belleten, Vof. ١٦, PP. ٣٤٥ff]

ونقدم فيما يأتي ترجمة اولية للقصيدة:

ايها العريس الحبيب الى قلبي،

جمالك باهر، حلو، كالشهد

الصفحة ٣٦٤- من الواح سومر

ايها الاسد الحبيب الى قلبي،

جمالك باهر، حلو، كالشهد،

الصفحة ٣٦٥- من الواح سومر

وتنتهي هذه القصيدة بهذا المقطع في الصفحة ٣٦٦:

"موضعك جميل حلو كالشهد، فضع يدك عليه،

"قرب يدك عليه كُرداء ال "جشبان"،

"ضم كفك عليه كُرداء ال "جشبان"،

"انها قصيدة غناء (بلبالة) من قصائد "انانا".

{لم نجد في مؤلف كريمربان شرحاً لكلمة بلبالة Ballale الواردة في آخر سطر من المقطع الاخير. فربما كان هذا السطر شرحاً للقصيدة وليس بيتاً من ابياتها، لقد وجدنا شرحاً لكلمة "بلبالة" لدى الاستاذ طه باقر في هامش ص ١٦٧ من مؤلفه،

١ ن. م، والمعطيات المذكورة في المنى، ولزيادة التفاصيل، ينظر: طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم: (قصيدة غزل في الملك "شو-سين")، ص ١٩٨-٢٠٠.

مقدمة في ادب العراق القديم، حيث قال: (بأن صنفاً من ادب المفارقة يطلق عليه بالسومرية "أدمن -دوگا") وهو نوع من التراثيل المُسماة بالسومرية "بلباله" .

هناك قصيدة اخرى، وهي اغنية في الحب، ذكرها كريم، ص ٣٦٨-٩. وخصص الفصل الرابع والعشرين ( ص٣٧١-٣٨٣) لفهارس خزانات الكتب التي عثر عليها والتي منها واحدة في متحف اللوفر والاخرى في متحف جامعة بنسلفانيا .

تناول د. فاضل عبدالواحد علي، استاذ السومريات بقسم الآثار بكلية الاداب بجامعة بغداد، الاساطير العراقية القديمة في مجالات عدة من ابجائه وما يهمننا ذكره هنا مؤلفه الخاص بدموزي وعلاقته بانانا الموسوم بـ"عشتار ومأساة تموز"، [بغداد، ١٩٧٣م، ٢٤٢صفحة]، فتحدث في الفصل الاول (ص١٩-٥٤) عن الالهة السومرية وموقع عشتار بينها، وفي الفصل الثاني عن انانا (عشتار) عبر العصور ( ص٥٧-٧٩)، كما تحدث عن انانا (عشتار) كالهة للحب والجنس. الفصل الثالث ( ص٨٣-١٠٤)، وفي الفصل الرابع يتحدث عن نزول انانا (عشتار) الى العالم السفلي (ص١٠٧-١٢٥)، وخصص الفصل الخامس لاعراس دموزي (تموز) والزواج المقدس (ص١٢٩-١٦٣)، وينتهي مؤلفه بالفصل السادس الذي كرسه لمأساة دموزي (تموز) والحزن الجماعي (ص١٦٧-١٨٤). لقد ناقش الكثير من الطروحات الخاصة بتسمية واختصاص دموزي وهل كان ملكاً وغدا بعد ذلك الهاً وغيرها. وقد رُفد الفصول بنصوص حية من اللوح السومرية والبابلية للتوثيق، وسوف نشير اليها عند استخدامنا لها لاحقاً. وكتابه الثاني بعنوان: "الطوفان" في المراجع المسمارية، (بغداد، ١٩٧٥م)، وقد قسم المؤلف هذا الكتاب الى ثلاثة فصول وملحق بالنصوص. تحدث في الفصل الاول (ص١٧-٤٠) عن الاوليات حيث تناول فيه نطاق البحث والمدلول اللغوي للكلمة "الطوفان" في السومرية a-ma-wru و البابلية alulu ) وبحث المراجع الرئيسية عن الطوفان، والتي اشتملت قائمة الملوك السومرية، قصة الطوفان السومرية، قصة الطوفان البابلية (اتراخاسيس) وقصة الطوفان في ملحمة جلجامش والطوفان في المراجع غير المسمارية وابطال قصة الطوفان من الالهة.

وكرّس الفصل الثاني (ص٤٣-٦٥) لما قبل الطوفان، بينما تحدث في الفصل الثالث عن الطوفان (ص٦٩-١١٣) بعنوان: ثم جاء الطوفان. وخصص الملحق (ص١١٧-١٨٤) لقصص الطوفان في المراجع السومرية، فأورد ترجمة للنصوص

السومرية والبابلية مع تعليقات وهوامش. وخصص بعد ذلك خمس صفحات (١٧٧-١٩٤) للحديث عن الطوفان في التوراة، فأورد نصوصاً من التوراة - سفر التكوين الاصحاح السادس والاصحاح السابع والاصحاح الثامن والاصحاح التاسع، كما هي من دون اي تعليق.

نشر البروفيسور إ. م. دياكونوف في كتاب "الحضارة والفن القديم والشرق"، في القسم الاول من ابحاث "متحف الارميتاج" بلينينغراد المجلد الثاني، منشورات الفن، موسكو، بحثاً بعنوان: **كلگامش**. حول شخصيته وعلاقة الاسطورة بالشعر الملحمي. [قام بترجمته الاستاذ عزيز حداد بعنوان: **جماليات ملحمة كلگامش**، ونشره في مجلة الاقلام العراقية، العدد ١، السنة الثامنة، بغداد، ١٩٧٢م، ثم طبعه بكتاب مستقل بنفس العنوان، بغداد، ١٩٧٣]. ويتألف الكتاب المترجم الى العربية من الروسية، من ٢٠٨ صفحة، خصص الصفحات ٩-٩٤ عن **كلگامش** بين الاسطورة والملحمة ص ١١-٣١، ثم ملحمة عن **كلگامش** الذي رأى كل شئ ٢٣-٦٧. ثم الألواح الاول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر (المترجمة من الاكدية الى الروسية) ٣٣-٥٩، و**كلگامش** في الميثولوجيا ٦٨-٧٥، والاغاني السومرية الخمس ٧٢-٧٥، ومصير انكيدو مصير كل البشرية ٧٦، مصير انكيدو - المصير النموذجي للانسان ٧٦-٧، كما تحدث عن شخصية **كلگامش** ٧٧-٧٩، وشعبية **كلگامش** ومصير الانسان ٨٠-٨٤، والاهمية للملحمة العالمية ٨٥-٨٧. ثم الترجمة الكاملة لملحمة **كلگامش** (الذي رأى كل شئ) ٩٥-١٦٠، ثم دراسة جمالية: اقدم المثل الجمالية والفنية في ملحمة **كلگامش** ١٦٣-١٨٠، (هذا البحث مترجم عن كتاب: **الجمالية والفن**، مجموعة ابحاث في تاريخ الآثار الجمالية، باشراف ب. س. ترافيموف، منشورات اكااديمية العلوم السوفيتية ومعهد الفلسفة، مطبوعات العلم، موسكو، ١٩٦٦م، ص ٥-١٤ (بالروسية)). (وقد نشر الاستاذ عزيز حداد، ترجمة له بالعربية في مجلة الكلمة العراقية، العدد الثالث، ايار ١٩٧٢م، السنة الرابعة، ص ٦٤-٨٢). والكتاب مزدان بصور كثيرة كما وان المترجم قد اعد ببليوغرافيا موجزة عن المصادر الاجنبية لدراسة ملحمة **كلگامش** استمدتها من مؤلف دياكونوف **كلگامش**، ١٩٦١م.

احتوى مؤلف دياكونوف (جماليات گلگامش)، ترجمات للالواح عن الاكديّة مع شروح وتعليقات وصور، كما قارن دياكونوف بين النصوص الاكديّة والاشورية والحيثيّة، فأورد في مقدمة اللوح السادس:

- ا. بعد الجملة يغتسل گلگامش ويرتدي ملابس نظيفة، مذكراً (عشتار) بانها احبت الكثيرين والحقّت الاذى بهم جميعاً (حيث مسختهم الى حيوانات) - نسخة نينوى.  
ب. الالهة (عشتار) ترتقي الى السماء - الى الاله (أنو) وتطلب منه خلق ثور سحري\* لكي يهزم (گلگامش). يُحذرها (أنو) من مغبة حلول سبع سنين عجاف. غير ان (عشتار) تعدّه باطعام البشرية. الالهة تخلق الثور. نسخة نينوى. النسخة الحيثيّة (ص ٤٤-٤٥).

جلبت اسطورة خلق الثور السحري (السمائي) والسنين السبع العجاف في اللوح السادس انتباهنا الى ان التوراة قد اوردت في قصة يوسف (سفر التكوين الاصحاح الحادي والاربعين، ص ٦٧، ٦٨، ٦٩) حلم فرعون مصر، مما حملنا على الاعتقاد بان اللوح السادس من هذه الاسطورة كان احد مرتكزات بناء ذلك الحلم وتفسيره. لم يشير الى ذلك دياكونوف وكان من المفروض ان يذكرها جيمس فريزر (الفلكلور في العهد القديم، الجزء الاول، الفصل الخاص بد قح يوسف، ص ٣٧٥-٣٨٠).

فقد ورد في قصة يوسف السنوات السبع العجاف وكيفية تداركها: اذ ذكر في بداية الاصحاح (٤١) مايلي: ((... وحدث من بعد سنتين من الزمان ان فرعون رأى حلماً. واذا هو واقف عند النهر. وهو ذا سبع بقرات طالعة من النهر حسنة المنظر وسمينة اللحم. فارتعت في روضة. ثم هو ذا سبع بقرات اخرى طالعة وراءها من النهر قبيحة المنظر ورقيقة اللحم. فوقفت بجانب البقرات الاولى على شاطئ النهر فأكلت البقرات القبيحة المنظر والرقيقة اللحم البقرات السبعة الحسنة المنظر والسمينة... ثم نام فحلم ثانية وهو ذا سبع سنابل طالعة في ساق واحد سمينة وحسنة. ثم هو ذا سبع سنابل رقيقة وملفوفة بالرياح الشرقية نابثة وراءها. فابتلعت السنابل الرقيقة السنابل السبعة السمينة الممتلئة)). ثم تذكر التوراة تفسير يوسف لذلك: ((فقال يوسف لفرعون حلم فرعون واحد قد اخبر الله فرعون بما هو صانع. البقرات السبع الحسنة هي سبع سنين

\* في بقية المؤلفات عن گلگامش: ثور سماوي، ينظر: طه باقر، ملحمة گلگامش، ص ٩٤ و ٩٥، ساندروزن، ملحمة جلگامش، ص ٧١-٢، د. فاضل عبدالواحد علي، عشتار ومأساة تموز، ص ٦٨ و ٦٩. لقد اوردنا النص الخاص بذلك في الملحق رقم ٩ ايضاً.

والسنابل السبع الحسنة هي سبع سنين. وهو حلم واحد..هكذا سبع سنين قادمة شعباً عظيماً في كل ارض مصر، ثم تقوم بعدها سبع سنين جوعاً)). (ص٦٩)، ثم يقترح يوسف على فرعون: ((... يفعل فرعون فيوكل نظاراً على الارض ويأخذ خمس غلة ارض مصر في سني السبع فيجمعون جميع طعام هذه السنين الجيدة القادمة ويحراثون قمحاً تحت يد فرعون طعاماً في المدن ويحفظونه فيكون الطعام ذخيرة للارض لسبع سني الجوع التي تكون في ارض مصر. فلا تنقرض الارض بالجوع)). (ص٦٩). لقد اقتبسنا من ملحمة گلگامش النص الخاص بذلك في الملحق رقم (٩) كاملاً.

من الذين حققوا ملحمة گلگامش ونقلها الى الانكليزية، سنة ١٩٦٠م، ن. ك. ساندروز. وقد قام بترجمتها الى العربية محمد نبيل نوفل و فاروق حافظ القاضي، القاهرة، ١٩٧٠م. لقد اشار ساندروز الى جهود العلماء المتواصلة في كشف الواح هذه الملحمة ودراسة نصوصها، ص٩-١٤، ثم تحدث عن الاطار التاريخي لعصر الملحمة، ص١٤-١٧، ثم الاطار الادبي لها، ص١٧-٢٠، وتكلم عن بطل الملحمة، (٢١-٢٣)، ثم عن الالهة الرئيسية التي ورد ذكرها في الملحمة (٢٣-٢٨)، وذكر في هذا المجال الالهة عشتار: ((واما عشتار -وهي في السومرية اينانا- فقد كانت تعبد اوروك العظيم جنباً الى جنب مع الاله أنو، وهي ملكة السماء وشخصيتها مبهمه بحكم كونها ربة الحب والحرب))، (ص٢٥). وكان الاسم السومري الدال على العالم السفلي وهو (كور) يعني ايضاً الجبل والارض الغربية.

لقد ذكر المصادر التي اعتمد عليها في ترجمته للملحمة الى الانكليزية على جهود العلماء، ذكر قسماً منهم. وقد فضل ترجمة الملحمة نثراً وعلل ذلك بقوله: ((هذا، ولم اتبع الروايات الاخرى في صياغة الملحمة شعراً، ايماناً بان النثر سوف يكون ايسر واسلس، وخاصة في الفقرات الصعبة، ولنفس السبب تركت تقسيم الرواية الى الواح)) (الملاحظات على هذه الترجمة ص٤٤-٤٨). كان تناوله للملحمة على اساس المواضيع وليس الى الواح (ص٥١-٩٦) على الوجه الاتي:

تمهيد: گلگامش ملكاً على اوروك:

١. مقدم انكيديو، ٥٢-٥٨.

٢. رحلة الغابة، ٥٨-٦٩.

٣. عشتار وگلگامش وموت انكيديو ٧٠-٧٩ (وقد اورد نصوصاً شعرية، ٧٦-٧٨).



٤. البحث عن الخلود، ٧٩-٨٧.
٥. قصة الطوفان، ٨٧-٩٢. (وقد اورد نصوصاً شعرية، ص ٩١).
٦. العودة، ٩٢-٩٥.
٧. موت گلگامش ٩٥-٩٦ (وقد تخللها نصوص شعرية، ص ٩٥-٦). مع معجم للاسماء، ص ٩٧-١٠٤، وملحق المصادر، ص ١٠٥-١٠٨.

## الفصل الرابع

### دراسة الاساطير الايرانية القديمة

#### توطئة

تتساوى المجتمعات في تأثرها بالثوابت من القوانين الطبيعية الاساسية العامة، المتحكّمة بأحداث منعطفات اجتماعية كبرى، فيما لو توفرت للمجتمعات نفس شروط التغيّر الظرفية، خلال مسار تاريخها التطوري، فتظهر لديها وحدة الاسلوب مع تنوّع لا بدّ من ظهوره لدى كل منها في انماط تطبيقاتها المحلية، جراء تباين مؤثرات الظروف الطبيعية [البيئية، التضاريس، التربة، المناخ، المياه... الخ] في الانتاج، قديماً بشكل خاص، حيث يظهر التأثير بوضوح في تحديد البدايات وفي وتأثير سير منحنيات التطوّر وأخيراً في اشكال التطبيقات. لانتس اذن تلك الاختلافات، كما تبدو، جوهر واسلوب الانتاج في اي تشكيل [Folmation] اقتصادي اجتماعي، حيث ترد وحدة الاسلوب وتنوع سبيل تحقيقه، فعلى سبيل المثال كانت تشكيلة العبودية سائدة كأسلوب في مجتمعي الاغريق والرومان، بيد أنّ السبل في تطبيق أسلوب الانتاج العبودي وكذالك النظام [System] العبودي لم تكن متشابهة تماما في كليهما.

ولو عدنا الى ما نحن بصده، والى اقدم من تأريخ الاغريق والرومان، الى العهود الهمجية في كل من العراق وايران القديمين وقارناً بين مجتمعيهما فاننا سنرى اختلافاً ظاهراً بينهما في سبيل تطبيقهما لأطوار المراحل التي كان يمران بها وان كانت صورة الاختلاف تبدو باهتة عند البداية وخلال مزاو لهتما طور جمع القوت Gathating Stage Food ولكنها بدأت تبرز بعد بوضوح الانتقال الى طور انتاج القوت او Food Producing Stage، والتي ترجع الى اختلاف ظروفهما البيئية فحسب، والتي تنعكس آثارها أيضاً في اختلاف البنى الذهنية الفنتازية لكلا المجتمعين المتميزين عن بعضهما في التأثير بخصوصيات وضعيهما. فلا جدال في ان ماكان يختمر من تصوّرات ذهنية خيالية عن

المحيط والمجتمع لدى مزارعين مستقرين بأراض سهلة تربتها خصبة ومياهها وفيرة بجنوب العراق ويمارسون علاقات اجتماعية اعقد نسبيا من علاقات مجتمعي الصيد والرعي، ليختلف عن تصوّرات تختمر في ذهنية ابناء المجتمع الايراني المجاور حيث لايزال ابناءؤه يمارسون علاقات اجتماعية بسيطة لأن غالبيتهم كانت من الصيادين والرعاة تجوب نجادا وعرة وتجتاز مفاوز مقفرة وتحلم بسحب ممطرة وربوع نضرة ونيران متقدّة اساسيات الهرم الهيكلي لبناء مجتمعهم البسيط الذي تستقر على قمته الشمس المشعة التي تمنحهم النور والدفع ومعها القمر الذي ينير سبلهم ليلاً.

تختلف إذن ردود فعل المجتمعين المتباينين المنعكسة عن تجليات بينتيهما وعلاقات مجتمعيهما المختلفتين وان كانت تصوّراتهما، كما ذكرنا آنفاً، الذهنية الفنطازية متقاربة خاصة عن بدء نشوء الكون والخلقية مع اختلاف في بعض التفاصيل الجزئية، ومتقاربة ايضا فيما سطر عن تلك المعتقدات من تخيلات وطوس وممارسات واحتفالات خاصة وانّ أقدم اسلاف السومريين بشمال العراق الجبلي هم ايضا كانوا من الصيادين والرعاة غير مستقرين قبل تعلمهم الزراعة وتدجين الحيوان وانتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت [وان كان استهلاكياً للاكتفاء الذاتي وليس بضائعياً].

لكن الاختلافات نتيجة تباين البيانات بدأت تطفو على السطح بعد نزوح السومريين صوب جنوب وادي الرافدين والاستقرار في جنوب السهل الرسوبي حيث اخذت المؤثرات البيئية تلعب دورها في ابراز تأثيرها لتؤثر في مساري المجتمعين العراقي والايراني وفي تحوير وتطوير تصوّراتهما الذهنية الخالية تبعاً لذلك وبذلك ابتعدا في الشكل وليس في المضمون بعضهما عن بعض.

نرى في ضوء هذا السياق ان المجتمعات الايرانية القديمة لم تختلف عن نظائرها من المجموعات البدائية التي ابدعت في اختلاق تصوّراتها الذهنية الخالية لتفسر بها تجليات مظاهر الطبيعة وعناصرها المادية وماكان قائماً بينها من علاقات اجتماعية بسيطة ساذجة. فأختلقت ارباباً لكل قوى ومظهر وعنصر في الطبيعة واقامت بين تلك الارباب نظاماً وعلاقات مقتبسة من مجتمعاتهم البسيطة وأضفت تلك الشعوب البدائية على الارباب مسميات وكنى ونسبت لها مشاعر واحاسيس مختلفة. فسارت المجتمعات الايرانية البدائية [وبشكل ادق المجموعات الايرانية البدائية]، منذ بدء تكوينها، ولابد، على نسق

ماسار عليه الآخرون من بدائيي العالم. فنسبت الإيرانية إلى قوى الطبيعة ومظاهرها  
 وعناصرها قوى خارقة الشعور ولها القدرة على مكافأة البشر عندما تنال رضاهم فتمنحهم  
 النعم والالاء وتُلحق بهم الأذى حينما يحلُّ سخطها عليهم فينالون أقسى العقاب.

وأطلقوا على الأرباب تسمية الأهورات؛ فكل شيء بالطبيعة "أهور". إنَّ هذه  
 المعتقدات الإيرانية القديمة جداً وما ألف منها من أساطير وطقوس وممارسات تعكس  
 ولاشكَّ، انطباعاتهم الانعكاسية لتجليات الطبيعة والمجتمع كما توضح بالذات أساليب  
 تقديم الولاء والطاعة والشكر والثناء بالضحايا والقرايين وبالتراتيل والطقوس  
 والممارسات الاحتفالية. بقيت تلك المعتقدات والأساطير والطقوس والمراسيم تمارس  
 حُقباً طويلة طالما كان المجتمع يمارس طور جمع القوت حتى ترسخت في أذهانهم  
 ووجدانهم بشكل معتقدات دينية ولها أعياد رسمية. ولكن برغم شدة تعلقهم  
 بمعتقداتهم تلك ولأنها كانت تنقل من جيل لآخر شفاهاً فإن أكثرها كان عرضة  
 للنسيان والاندثار كما كانت عرضة للتحوير والتطوير من حين لآخر في سياق التطوُّر  
 العام للمنطقة وللخاص بأيران. وبما أنهما غير مدوَّنة، بخلاف ما رأيناه لدى  
 السومريين، حيث كانت أساطيرهم ومعتقداتهم مدوَّنة على ألواح من الطين، وإن تأخر  
 تدوينها بعد حين. فإن ذلك تسبب في ضياع الكثير من أساطير ومعتقدات الإيرانيين  
 الأقدمين. ولأنَّ الديانة المزدية [المجوسية الثنوية نسبة إلى الإله "أهورمزدا"] قد  
 تخلَّت عن معظم تلك المعتقدات البدائية القديمة، كما أجرت تغييراً على تسميات  
 الأساطير الأصلية الطفولية الساذجة، التي لم يعد الكثير منها، بسبب ما حلَّ في  
 المجتمع الإيراني من تطوُّرات اقتصادية واجتماعية، يلائم المستجد من التصورات  
 الذهنية المتزامنة مع ظهور المقدمات المادية لظهور المجتمع الطبقي، وانتقال  
 المجتمع التدريجي البطيء من طور جمع القوت إلى طور إنتاج القوت، حيث لم يعد  
 مقبولا كالمسابق استمرار شمولية العبادة الوثنية التعددية الموسعة لآلهة الطبيعة،  
 تلك العبادة المقبولة والمسيرة للبنية الذهنية لمجتمع تشكيلة المشاعية الخالية من  
 الطبقات المتضادة والمتناحرة، فظهور المقدمات المادية للاستغلال الطبقي في  
 المجتمع الإيراني القديم تطلَّب أن يجد له انعكاساً عقائدياً (أيديولوجياً) جديداً في  
 الديانتين المزدكية والزرادشتية، يختلف عن المعتقدات القديمة التي كانت سائدة.  
 ولكن الاستجابة لتغيير المعتقدات لاتتم بسرعة وبسهولة.

ومع ذلك وجدت الضرورة للابتعاد عن شمولية العبادة التعددية الموسعة لالهة الطبيعة والاكتفاء، بعد مناقشات وصراعات طويلة، بالهين رئيسيين اثنين؛ العبادة الثنوية، المشخصة بـ(١) إله الخير والنور، "أهور مزدا" ممثلاً للطبقة المسحوقة المستغلة المسالمة الخيرة، و (٢) إله الشر والظلمة، "أهورمين" ممثلاً للطبقة السائدة المتسلطة المستغلة الشريرة، والصراع الدائمي بين قوى الخير والمحبة وبين الشر والطغيان [يعني الصراع الدائم بين الطبقتين المتضادتين المتناحرتين] مع مجموعة من آلهة صغار تعين إله الخير، يعبر عنها بالملائكة وأخرى تعين إله الشر يعبر عنها بالديوان [جمع ديو]. وكان الصراع بين كاوه والضحاك مجسداً لفكرة الصراع بين الخير والشر وغلبة الخير وانتصاره في الأخير.

لم تبق الأساطير الإيرانية القديمة على حالها وإنما لحقها التحوير والتغيير والتشذيب، كما أنها تأثرت بالعقائد والأفكار والآراء المجاورة حتى تغيرت أسماء بعض الآلهة القديمة، وقد شذّب المغان، رجال الدين الزرادشتي، بعضاً من العقائد القديمة التي لم تقو على الصمود أمام النقد الذي تعرضت له من الخارج الهيلينسيه المسيحية [الغنوصية Gmasticom، والغنوص Gmsia] هو المعرفة الروحية للأسرار العليا] وفي الداخل من المانوية والمانوية والمزدكية،<sup>١</sup> بنتيجة الجدل اللاهوتي والهرطقي، فقد تعرّض القليل المتبقي من الأساطير الإيرانية القديمة إلى تهذيب وتشذيب وشطب الديانة الزرادشتية وتقلص الاهتمام بها بعد فقدان الدعم الرسمي بسقوط الدولة الساسانية ودينها الرسمي الزرادشتية، كانت الديانة الزرادشتية قد احتفظت بالقليل من الأساطير القديمة في كتابها المقدس "الأفيستا"، النسخ القديمة.

وبعد سقوط الدولة الساسانية وانتشار الإسلام في إيران أخذت النسخ المُستنسخة في العهد الإسلامي تتحاشى ذكر الأرباب القديمة والأساطير الدائرة حولها مما أثر بدوره في تقليص إمكانية التوسع بدراسة شاملة للمعتقدات الإيرانية البدائية. إن مصادر عقائد الإيرانيين البدائية القديمة جدٌ شحيحة لا تتعدى نتفاً ورثتها الزرادشتية عن المزدية ولم تبق ذلك القليل على حاله، ومع ذلك يبقى كتاب "الأفيستا" في الأهمية كمصادر عن المعتقدات الإيرانية القديمة بعض النقوش

١ للمزيد عن المانوية والمزدكية ينظر: د. حسين قاسم العزيم، البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٨-١٣٠.

والتصاوير وما ورد في الكتابات العراقية المسمارية، السومرية والاكديّة والبابليّة والاشورية، وما رواه هيردوتس. وفي بعض المؤلفات الساسانية والعربية الاسلاميّة.

تواجه الباحثين صعوبة التعمق في تحليل تلك العقائد الموهلة في القدم. لاسيما وان مصدرهم الرئيسي والاساسي هو كتاب الافيسا لتناوله تلك المعتقدات بحذر واجري عليها تحوير وتغيير وتقليص، كما ذكرنا آنفاً، ولهذا فأنّ البقاء النظري لهيكل المعتقدات الايرانية القديمة يعتمد على دراسة معتقدات الشعوب البدائية القديمة وبعض بقاياها الحديثة، كالسحرية والطوطمية والفتيشية [البديّة] والارواحية، وتطوّراتها، أمّا الجانب التكميلي لبناء المعتقدات فتجري متابعة في المصادر المشار اليها اعلاه ويأتي كتاب الافستا في مقدمتها، وهذا ما تتبعته غالبية المؤلفات السوفيتية؛ كدائرة المعارف السوفيتية الواسعة والتاريخية وتاريخ العالم العام، وتاريخ العالم القديم<sup>١</sup>، و.ف. إي. افدين، تاريخ الشرف القديم<sup>٢</sup>. ونجد مثل هذا القول عن التركيب البنيوي للذهنية الايرانية المبكرة لدى د. محمد جابر عبدالعال الحسيني، "في العقائد والاديان"<sup>٣</sup> و د. جيمس هنري برستد، "العصور القديمة"<sup>٤</sup> وجوزيف طابر، "حكمة الاديان الحيّة"<sup>٥</sup>، و د. انطون مورتكات، "تاريخ الشرق الادنى القديم"<sup>٦</sup>، ومؤلفا، البابكية<sup>٧</sup>، وآرثر كريستنسن، "ايران في عهد الساسانيين"<sup>٨</sup>، و د. امين عبد المجيد بدوي، "القصة في الادب الفارسي"<sup>٩</sup>. وسوف نقصر اقتباساً على بعض مذكره الاخيران.

١ موسكو، ١٩٦٢م، ص ٢٠٤-٢٠٦.

٢ موسكو، ١٩٥٣م، ص ٥٥٩-٥٦٦.

٣ مُشار اليه سابقاً، ص ١٦٣-١٧٥.

٤ ترجمة داود قريان، بيروت، ١٩٢٦، ص ١٣٦-١٣٧.

٥ ترجمة المحامي حسين الكيلاني، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٥٧-٢٦٠.

٦ مُشار اليه سابقاً، ص ٢٧٩-٢٨٥.

٧ ص ١٨-١٩.

٨ مُشار اليه سابقاً، ص ١٩-٧٠.

٩ القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨-٢٠.

## رأي آرثر كريستنسن:

((بَيّن دينُ الآريين القديم على عبادة قوى الطبيعة والعناصر والاجرام السماوية واضيف الى آلهة الطبيعة منذ زمان قديم، آلهة تمثل قوى اخلاقية او آراء معنوية مجسّمة، ويظهرانه كانت هناك قبل انفصال الهنود والايرائيين بعضهم من بعضهم، تفرقة بين دَيّوا التي يُعتبر اخص ممثليها ربّ الحرب إندارا وبين آسورا "أهور الايرانية"، آلهة العهد والقانون التي كان على رأسها وارونا وميترا.

ويتفق معظم العلماء على أنّ مزدا "الحكيم" عند الايرانيين، الأهور الأكبر هو وارونا القديم. ولم يحفظ الايرانيون اسمه الاصلي. والاهورات، وعلى رأسهم مزدا كان لهم طابع يتميز بالدعوة الى الاخلاق والعمران، بعكس الشياطين التي تعبدها القبائل الرحل والمحاربون واللصوص، وفي الوقت الذي دخل فيه الايرانيون العصر التاريخي كان مزدا، مزدا آهورا او آهورا مزدا الاله الأعلى للقبائل المستقرة والتمتدّة، في الشرق والغرب. والمزدية اقدم عهدا من الزرادشتية، وليس مزدا إلها لقبيلة او لشعب بل هو إله العالم والناس جميعاً)).<sup>١</sup>

نعلم هنا أنّ كريستنسن لم يقطع الصلة الممتدة بين عقائد الايرانيين بشكلها المتطور في الزرادشتية وبين اصولها الطفولية الساذجة البدائية، بالبنية الذهنية العقائدية المتخيلة وهوازيم بشدة جور الاتصال بين الزرادشتية كعقيدة متكاملة وعبر المزدية الى بواكير التصورات الفنتازية فانه لم يغفل عن اختلاف تصورات المجتمعات المتباينة في حياتها ونمط انتاجها بين الرحالة والمزارعة المستقرة، اي ربط الافكار والوعي والادراك بأسلوب الانتاج وتطوره.

## تصوّره للكون كما يعرضه د. أمين عبد المجيد بدوي:

يثبت د. أمين، عبد المجيد بدوي، بشكل مكثف، تصورات الايرانيين القديمة عن الكون والخليقة لتأثرهم قديماً بالظواهر الطبيعة وما الصور المنعكسة في اذهانهم وعبرّت عنها أساطيرهم سوى استجابات لتجليات الطبيعة وعناصرها المادية مباشرة أمامهم، فيقول: ((كان الآريون كآسلافهم الهندوآوريين يؤلهون الظواهر الطبيعة التي كانوا يعيشون تحت

١ إيران في عهد الساسانيين، ص ١٩.

تأثيرها في موطنهم القديم فما كان منها مصدراً للخير كالسماء الصافية والنور والنار والشمس والارض والهواء والماء والرعد والبرق عبوده وتقربوا اليه بالابتهال والقرايين والدعاء وماكان ضارا كالظلام والقحط والجفاف انزلوه منزلة الشياطين والارواح الشريرة ولعنوه واستعانوا عليه بالآلهة الخير ومعونة الآلهة الخيرة بطاعتها وتقديم القرايين لها لتزاد قوة وتنتصر على قوى الشر، وهم في ذلك على نقيض بعض الاقوام الاخرى كالترك والمغول الذين كانوا يتقربون لآلهة الشر بالعبادة والضحايا لاسترضائها ودفع مضرّتها. واقدم آلهة الارين واعلاها قدراً السماء الصافية المحيطة بالعالم واسمها في (الرج ودا) ديا اوه Dyauh ثم صار وارون Valun او وارونا Valuna بعد ذلك.

وانفرد وارونا من بين آلهة الارين بأسمي مظاهر التقديس والجلال فأضافوا الى اسمه في اغلب الاحيان كلمة اسورا Asura بمعنى الكبير وولي النعمة وكثيرا ماكانوا يقرنون اسم (مترا) بأسم وارونا والبرق ابنة والسطح المرئي من السماء المتلألئى بالنجوم لباسه الملكي، وهكذا يتخذون من وارونا معنوية تجمع بين مظاهر القوة المادية والمعنوية، فهو الذي يرفع السماء بغير عمد ويحفظ الارض ان تميد ويدبر الكون ويجري الخير في العالم واليه يفرعون من الاثام بالتوبة لانه إله رحيم وجبار ذو انتقام، وكذلك اتخذوا لكل ظاهرة اخرى ربا. فمترا مثلا ربّ النور وأذر ربّ النار واندرا ربّ البرق وهكذا، واحاطوا هذه الارباب بهالات من الاوهام والاخيلة والاساطير وتصوروا العالم مسرحاً للصراع بين قوى الخير والشر وقدموا لنا فيما تركوا من آثارٍ صوراً شاعرية ساذجة لاتخلو من طرافة وجمال، فالمساء في تصور هؤلاء البدو الرعاة مرتع اخضر بهيج والسحب قطعان سابئة من البقر وامطارها الالبان التي تغذي الارض. ويتخيلون الغمام الابيض كذلك بنات السماء الحسان وزوجات الآلهة وحاملات الماء المقدس وامهات البرق، ويرون الارواح النجسة التي تحول دون سقوط المطر و تسبب القحط والمجاعات لصوصا تغير على هذه القطعان والنساء فتمحقها او تحبسها في نيران مظلمة او قلاع حصينة، وان الغيوم السوداء التي تعرض في الافق على هيئة قلل الجبال أو أسوار وبروج القلاع ذات الشرفات ليست الا محابس للسحب الماطرة، عندئذ يتجلى (اندرا) في سلاحه اللامع وعجلته الحربية ذات الجياد السريعة الرماذية الوردية يرافقه صديقه الدائم وايو (Vayu) -الرياح العاصفة في طبقات الجو العليا- وفي أثرهما الرياح السريعة جنود اندرا وتبدأ الحرب، فتحمل جنود الرعد



(اندر) على تلك الجبال أو القلاع فلا يغني حراسها شيئاً ويخرون صرعى تحت ضربات حراب اندرا النارية المتوالية وتندك قلل الجبال وتنهار أسوار القلاع فتدر البان الابقار وتجد بنات السماء الارض بمائها المقدس<sup>١</sup>)). وبدأ د. بدوي بعد ذلك بيان انقسام المعتقد الايراني بصدد الالهة الى تصورين رئيسين أحدهما يتخيل الالهة تمنح البشر بعطفها ونعمها والالهة، وثانيهما يتخيل الالهة قاسية غشوم تنزل بالبشر المصائب والالام والكوارث وعلى أساس هذين التصورين المختلفين عن الالهة جرى تقسيم الالهة الى خيرة وشريرة وبدء العقيدة الثنوية.

فيقول د. بدوي: ((جاء الاريون ايران بعقائدهم الموروثة وانتشرت معهم عبادة آلهتهم في موطنهم الجديد وكانت هذه الالهة ذات صفات وسمات تميز بها عن بعضها البعض وتنقسم في جملتها الى فريقيين يطلق على احدهما (دوا) أو (ديو) وعلى رأسه (اندر) إله الحرب، ويسمون الآخر (اسورا) أو (آهورا) وكبير هذا الفريق (وارونا) Valuan الذي عرف فيما بعد بأسم (مزدا) اي العالم<sup>٢</sup>)).

نرى من خلال استعراض د. بدوي، المسهب، ان عقائد الايرانيين الاخيرة بشكلها المتطور ذات صلة بنشأة بواكير التصورات الذهنية الخيالية الايرانية. وقد ادخلت عليها. تطويرات واقتباسات من عقائد شعوب أخرى مجاورة، اكتفى د. بدوي، بذكر اليهودية<sup>٣</sup>، بينما الاحتكاك والتفاعل الاوسع كان مع العراقيين القدماء.

نستخلص من استعراض كريسستنسن وبدوي اثر المؤثرات البيئية في التصورات القصصائية، بشقيها القديم البدائي والآخر المتطور كما يظهر الاستعراضان دور الانتاج في المرحلة الاخيرة في خلق العقيدة الثنائية لتساير انقسام المجتمع الى رعاة رحالة وغزاة أشرار يغيرون على مجاورهم، والى مزارعين مستقرين مسالمين، هذه

١ القصة في الادب الفارسي، ص ١٩-٢٠. ان كلمة غيران الواردة في الصفحة ٢٠ قد تكون محرفة عن كلمة غيران عند الطبع، اوانها صحيحة وتعني جمع الغار، والغار كالكهف بالجبل، وهذه هي التي قصدها المؤلف، د. بدوي في ظننا.

٢ القصة في الادب الفارسي، ص ٢٠-٢١.

٣ ن. م، ص ٢٣ حيث ذكر: ((... فاليهودية دخلت ايران منذ حرر "قورش" اليهود من رق البابليين)). فكان ينبغي للدكتور بدوي ان يظهر تأثر اليهود المسيبيين في العراق بالعقائد العراقية القديمة، والتي هي واضحة في روايات العهد القديم (التوراة) وخاصة عن نشأة الكون وبدء الخليفة في سفر التكوين، الاصحاح: ١، ٢، ٣.

العقيدة الثنائية التي بصمت آثاراً لها في عقائد أخرى لتختلف عن عقائد العراقيين القدماء الذين كان شائعاً لديهم التفريد وليس الثنوية. وثمة فرق آخر بارز بين عقائد كل من العراقيين والايرائين القدماء هو الاعتقاد بالربّ الاول، الذي لا يوجد بعده إله سواه، فلدى العراقيين القدماء كان "أبو" إله المياه العذبة، لعلاقتهم القوية بالمسطحات المائية بيطائح جنوب العراق، بينما اعتبر قدماء الايرانيين السماء الصافية دياووه Dyough، بصفتهم رعاة رحالة، ذات أهمية. إنّ هذه الاختلافات تركت آثارها في أساطير وملاحم وروايات وقصص الشعبيين.

تعتمد، (حياناً، الملاحم الشفهية والمدونة، سواء، وإن كانت الأخيرة أفضل للتوثيق، في نقل مآثورات الاسلاف، من بواكير نشأة البنى الذهنية الطفولية المتخيلة في المجتمعات البدائية حتى زمن التحضر في العصور التاريخية بل ويستمر بعضها الى حيث لارجعة بتزويدنا بروائع لمجهولين أو لعابقرة معروفين تتحدث عن بطولات وامجاد اسلاف غابرين.

يلخص بشكل مكثف. د. عبدالرحمن محمد رضا ماهية الملحمة وطبيعة وأسلوب تناولها للسردّ الحديثي، في مقال له بعنوان: "الملحمة" قال فيه: ((والملحمة هي نوع من الشعر القصصي تكتب بأسلوب رفيع بليغ مطعم بالتشابه والاستعارات وتقدم لنا شخصيات لها مكانة عالية في مجتمعهم من حيث النبل والشرف ومن حيث القوة والشجاعة في الحروب وتظهر هذه الميزات من خلال المغامرات التي يقوم بها والتي يشكل تكاملاً أساسياً بعلاقاتهم مع البطل. وكلّ هذه الحوادث وتطوراتها لها أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ سلالة من السلالات أو تاريخ أمة. ويختلف الأدباء والنقاد في النظرية القائلة بأنّ أصل الملحمة يرجع الى المحاولة الشعرية البدائية التي قام بها شعراء مختلفون غير معروفين ومن خلال تجمع هذه المحاولات الشعرية وتحويلها بصورة تدريجية الى شكل موحد ذات اتجاه معين تكونت الملحمة. ولو ان هذا الرأي له

مؤيدوه إلا أن<sup>١</sup> هناك من يرى بأن الشعر الملحمي ذاته هو نتاج شاعر عبقرى منحه تركيباً وتغيراً رائعين. أما الملاحم التي لا يعرف كاتبوها فتسمى بالملاحم الشعبية<sup>٢</sup>.

### شاهنامه الفردوسي:

تأتي شاهنامه الفردوسي، أبي القاسم الحسن بن اسحاق بن شرفشاه [٩٣٤-١٠٢٧م]، في مجال البحث عن الجذور الاسطورية لملمحة النوروز الشعبية، في مقدمة كتب الملاحم التي يمكن اعتمادها لهذا الغرض وذلك لسعة تناول الشاهنامه لبواكير المعتقدات الايرانية القديمة الى جانب القصص الخرافية والاساطير المروية وذكر ملوك الفترة الخرافية والفترات التاريخية، ولانطباق المقتبس من مقال د. عبدالرحمن عن تعريف الملمحة ومحتواها وأسلوب تناولها على محتوى الشاهنامه.

وكان الفردوسي، الذي كرس ٣٦ عاماً لبناء الملمحة الشعري، يعتمد على النظم الملحمي لشعراء سابقين وعلى المؤلفات الساسانية ومن ثم المصادر العربية الاسلامية والفارسية القرون الوسطية، التي ذكرنا قسماً منها وكانت حصيلة ال ٣٦ عاماً من الجهد المتواصل "الشاهنامه" كأضخم وأهم ملمحة فارسية. اهتم العلماء السوفيت بالشاهنامه كأثر فني متميز وأقيم حفلٌ تذكاري في ٢٩ مايس من عام ١٩٣٤م لمرور ألف عام على ميلاد الفردوسي وصدر مؤلف يحمل عنوان "الفردوسي، ١٩٣٤" عن معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية بالاشتراك مع متحف الارميتاج الحكومي<sup>٣</sup>، ساهم فيه ثمانية من أبرز العلماء السوفيت وقد تضمن ترجمة من الفارسية الى الروسية لبعض نصوص الشاهنامه قام بترجمتها (م. ا. لوزنسكي<sup>٤</sup>، احتوت حديثاً عن قصة الضحاك وكاوه الحداد<sup>٥</sup>، وفي عام ١٩٣٥ صدر عن المؤتمر

---

١ ن. م، ص ٩٧ والصحيح يجب ان يكون [إلا أن] لأنَّ الجملة مستثناة بالا، ولهذا فإنَّ [إلى أن] غير صحيح.

٢ ن. م، ص ٩٧.

٣ لينينغراد، ١٩٣٤، وعدد صفحاته ٢١٧.

٤ ن. م، ص ١٩٧-٢١٧.

٥ ن. م، ص ٢٠١-٢٠٥.

الدولي للفن والاثار الايراني، أدب ايران، القرون ١٠-١٥، الشرق، المتحف الثاني<sup>١</sup> وفيه عن الفردوسي، الصفحات ٧٥-١٧٦، وصدر في طاجيكستان ضمن الادب الطاجيكي التقليدي [الكلاسيكي Classic] مؤلف موسوم بـ "ابو القاسم الفردوسي، من الشاهنامه"<sup>٢</sup>، وهو ترجمة لشعر الفردوسي من الفارسي الى الروسي الواردة في الشاهنامه ومنها ما يخص ملحمة النوروز الشعبية كما يأتي:

١. عن الضحاك، ص ٢٣-٣١.
٢. حلم الضحاك، ص ٣١-٣٧.
٣. الموابذة يفسرون حلم الضحاك، ص ٣٧-٤٠.
٤. مولد فريدون، ص ٤٠-٤٦.
٥. قصة عن الحداد كاوة، ص ٤٧-٥٢.
٦. انتصار فريدون ص ٥٢-٦٥.

وأصدرت اكاديمية العلوم السوفيتية في موسكو أوسع ترجمة للشاهنامه من بداية الاشعار حتى القصص عن سهراب<sup>٣</sup>، وفي القسم الاخير [٤٥٩-٦٤٥] دراسة تحليلية تطبيقية. أما أبيات الشاهنامه التي تخص ملحمة النوروز الشعبية المترجمة للروسية فهي:

١. تسلط الضحاك لمدة الف عام من البيت الشعري (١٢٤٥) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وخلالها تتناول قصة الحداد كاوة من البيت الشعري (١٦٣٩) الى البيت الشعري (٢٣٢٠) وبعدها تنتمه قصة أفريدون الى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨)<sup>٤</sup>.

١ موسكو- لينينغراد، ١٩٣٥م.

٢ دار النشر الطاجيكية الحكومية، ١٩٥٤م.

٣ الفردوسي، الشاهنامه، باللغة الروسية، مترجم عن الفارسية من قبل مجموعة من العلماء السوفيت الاكاديميين، المجلد الاول، موسكو، ١٩٥٧م، عن الضحاك، ص ٤٩-٨١. قصة كاوة مع الضحاك، ص ٦٠-٨١ وقصة أفريدون، ص ٨٢-١٥٢. وللمترجمين تعقيبا وتحليلات علمية أبنا ببعضها فيمقالنا، "نوروزيات"، المنشور في مجلة المجتمع العلمي العراقي- الهيئة الكردية، بغداد، ١٩٨٠، ص ٤٦٠-٤٦١، نذكر بعضها قائد الشعب المنتفض- كاوة [الشاهنامه، ص ٥٤٣]، (نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوة ضد الطاغية الضحاك) [الشاهنامه ٥٦٩]، الحداد كاوة- حداد مثير انتفاضة شعبية ضد الطاغية الضحاك- من اكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في الشاهنامه. للمزيد ينظر: نوروزيات، ص ٤٦٠-٤٦٤.

٤ الفردوسي، الشاهنامه، ص ٤٩-١٥٢.

## الفصل الخامس

### تداخل أعياد ورموز بين نوروز ورموز

#### توطئة

تألف بناء ملحمة النوروز الشعبية الاساسي، كما مرّ بنا، من قسمين، هما: المضمون الفكري والاطار الابتهاجي، يشكل الاول بناء الملحمة الفكري. وقد تكون، بمرور الزمن، من جميع لمراكم تصورات بُنى ذهنية مختلفة بقصد التعبير، من خلال ابداع اساطير فنتازية واختلاق قصص تحكي احداثاً خرافية، مستوحاة من واقع معاش، عن جدلية الحياة وما فيها من محن واحزان، وما احتدم فيها من صراع دائم ومرير بين متناقضين، هما: قوى الخير النيرة المغلوبة على امرها المُستغلة، وبين قوى البغي والشر والظلام المتسلطة على رقاب الناس، وعن جدلية الطبيعة بما فيها من متناقضات ومُتغيرات فصلية و سَطَر لوصفها من اساطير وحكايات مؤطرة بشكل زاه جميل بمظاهر البهجة والانشراح كمنعكسات لتجليات الطبيعة، وهو ما يُشكل القسم الثاني من بناء الملحمة اي اطارها الابتهاجي. ان هذا الاطار هو، كما ذكرنا، انعكاس المجلي من جدلية الطبيعة والمُتمثل بالتغير الفصلي الربيعي، المحتفى به كعيد مُتميز ويرمز الى تجدد الحياة وانتعاش الامل بتغير الاحوال في بداية عام جديد (في شهر نيسان، الذي هو بداية التقويم السنوي) ملئ بالمتناقضات. تشكل مراسيم وطقوس الاحتفال بعيد رأس السنة الاطار الابتهاجي للملحمة بينما يُشكل التعبير الفصلي الربيعي الاطار الايديولوجي للملحمة.

وبذلك يُجسد الاحتفال بعيد رأس السنة مضمون الملحمة الفكري حيث يعرض الصراع الدائم، فتتشكل، ضمن الاطار والمضمون، وحدة الازداد، حيث يعرض المضمون صور التعاسة والشقاء والالام والاحزان، بينما يسعى الاطار الابتهاجي من جانبه الى ازاحة الصور الكالحة وتشثيت الاحزان واعتبار مصادر قواها الشريرة

مندحرة مهزومة امام قوى الخير المنتصرة، مما يُنعش الامل ويُبشر بالخير الذي سيغير الاحوال، فتحلُ المسرةُ والافراح محل الكآبة والاتراح، لانتعاش الامل بتحقيق النصر النهائي، الذي صُور طموحاً مشروعاً قريب المنال.

وفي هذا السياق يُحتفلُ سنوياً بعيد رأس السنة الربيعي -بدايته في ٢١ آذار ومدته ١٣ يوماً ونهايته في بداية شهر نيسان من كل عام- كمجدد لامل العباد في خلاصهم من ضيم وجور واستعباد، وكملهم ومنشط للهمم النهوض ضد ما تراكم من استغلال وجور واضطهاد. فقد اعتبر البعض ان تسمية الضحاك، الذي قد قُدر عمره بالف عام، لا تخص شخصاً وانما تعني نظاماً اتسم بالظلم والظفیان.

لقد وفقت، بحق، البنى الذهنية الحضارية في اكتشاف وشائج التشابه بين المظاهر الطبيعية والعلاقات الاجتماعية، فربطت بعفوية بين جدليتي الحياة والطبيعة، ببراعة مدهشة. ولما كان بناء ملحمة النوروز قد ساهمت فيه مجموعات مختلفة فلا بد هناك من بداية اولية للمضمون الاسطوري وللطار الابتهاجي، ولابد والحالة هذه من الاستعانة باعياد رأس السنة ورموزها حسب تسلسلها التاريخي للتعرف على أولى البنى الذهنية التي ابدعت في تصوروا ووضعت اللبنة الاولى في مُدرج الملحمة حتى بلغت نهاياتها.

ان الادلة المادية والمنطقية تشير الى ان سكان العراق الشماليين الجبليين القدماء، اسلاف السومريين والاكرد على السواء، هم الاوائل الذين تأملوا الطبيعة بأمعان ولاحظوا المتغيرات الفصلية التي تجرى فيها كل عام على مدار السنة وفي مواعيدها، كما اكتشفوا مدى تأثيرها في نشاطهم الحياتي، فهم من الاوائل الذين توصلوا الى تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلموا الزراعة -الاستهلاكية، للاكتفاء الذاتي- وتربية الحيوان واستقروا ببيوت تُعد أقدم القرى الفلاحية في العالم، في مناطق العراق الشمالية الجبلية، فتعرفوا، من خلال متابعتهم لما يحيطهم من ظروف مناخية وما لديهم من علاقات اجتماعية بسيطة، بداب متواصل، على مدار السنة، على ذلك التشابه بين التغير الطبيعي وبين تبدل ظروف الناس ومجال تحقيق آمالهم في تحسين احوالهم، فاعتبروا شهر نيسان بداية تقويمهم السنوي، كذلك هو لدى السومريين والاكديين والبابليين والایرانیين والاكرد والصائبة واليزيدية، واعتبروا بداية كل عام مقرونة ببداية الربيع واعتبروا البداية عيداً لرأس سنتهم، وان قسماً من آلهة السومريين

التي عُبدت بجنوب العراق كانت سابقاً تُعبدُ بشمال العراق قبل نزوح السومريين الى الجنوب السهلي الرسوبي واستقرارهم فيه فنقلوا آلهتهم القديمة معهم، فالاله دموزي -تموز في العهد البابلي- كان إلهاً للرعي والخضار ويُعبدُ في الشمال قبل رحيل السومريين الى جنوب السهل الرسوبي واصبح الهاً للخصوبة والسماك ايضاً بجنوب العراق، كما وان اليزيدية، وغالبيتهم من الاكراد القاطنين في شمال العراق الجبلي، وفي خارجيه، كانوا، ولايزالون لحد الان، يحتفلون بعيد رأس السنة (سرى صالي)، كما يعتقدون بان الالههم "طاؤوس ملك"، الذي انقذ النبي موسى ورهطه من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، كان قد ظهر على الارض بعيد رأس السنة.

لاشك ان احتفاء اليزيدية بعيد رأس السنة في شهر نيسان له بُعداً تاريخياً عميقاً يتجاوز الاحداث التي ترويها التوراة، لان معظم مضمون ومراسيم وطقوس وممارسات عيد رأس السنة اليزيدي -سرى صالي- تتطابق وتلتقي مع طقوس وممارسات المجموعات الاخرى بعيد رأس السنة بشهر نيسان، وان هناك تشابهاً لفظياً بين الالهين "دموزي" و "طاؤوس ملك"، سنأتي على ذكره بشئ من التفصيل عند الحديث عن اعياد رأس السنة الربيعية ورموزها لاحقاً:

### عيد الزاغموك السومري، الاكيتو البابلي:

ابدعت بُنية السومريين الذهنية الحضارية في تفاعلها المثمر بنجاح منقطع النظير مع الشروط الظرفية للتقدم في بينتها السهلية ومجتمعها الزراعي المستقر بجنوب العراق. فوضعت اللبنة الاولى في سلم التطور الحضاري المزدهر. لكن الابداعات لم تتسم بالريادة والتفوق فحسب، وانما بالتنوع والغزارة ايضاً. ويتضح ذلك بجلاء في تراث السومريين الحضاري، الذي امتدت تأثيرات اشعاعاته الى مناطق شاسعة مجاورة وقصية في الشرقين الادنى والاوسط، والذي يشهد به الموروث الضخم الذي خلفوه ويتضح بجلاء في انتاجهم العقائدي الثر، بما خلفوه من تراث ضخم عن المعتقدات والاساطير والملاحم والطقوس والشعائر والممارسات الاحتفالية، في عالم متكامل في الابداع والتصور الخيالي المؤطر بجماليات التعامل الفني والتفاعل الفنتازي مع الحياة.

لذلك تكتسب دراسة معتقداتهم واحتفالاتهم اهمية استثنائية، لان بواسطتها يمكن التعرف، بصورة مقاربة جداً، على واقع السومريين المعاش، حيث احتلت

المعتقدات لديهم اوسع مجال لها في انتاجهم الفكري والادبي والفني وبذلك اغنت بُنيتهن الذهنية الحضارية مجتمعهن بالتصورات الذهنية المُتخيلة (الفنطازية) عن آلهتهن بتفاصيل مذهلة عما تصوره من قيام علاقات وانظمة بينها، والتي هي مقتبسة، بالطبع، من واقع حياتهم الاجتماعية ومؤطرة بانفعالاتهم النفسية المنعكسة عن تجليات الطبيعة المحيطة بهم، ولاسيما ما يتعلق منها بالانبات باعتبار تأثر مجتمعهن الزراعي بالمتغيرات الفصلية.

لقد وردت الينا عن عيد السومريين في رأس السنة المعروف بـ"زأگموك Zagmoke" وعن الاله دموزي تفاصيل مدونة بخط مسماري على الواح من الطين ما سطره السومريون من اساطير وملامح عن الزأگموك ودموزي ولايقلل من اهميتها تأخر تدوينها الى العهد البابلي، فقد كانت الاجيال تحرص على حفظها ونقلها شفاهاً من جيل لآخر؛ لقدسيتهها ولدراستها في مراكز دينية.

يرجح د. فاضل عبدالواحد علي، تدوين النصوص الادبية السومرية، والتي منها الاساطير والملاحم (خلال القرنين الفاصلين بين حكم ريم-سين، ملك لارسة وحكم امي صدوقا ملك بابل ١٨٢٢-٦٢٦ ق.م).<sup>١</sup> ولما كان الاله "دموزي" (تموز في العهد البابلي) هو المحور الذي تدور حوله احتفالية عيد رأس السنة (الزأگموك) فحرى ان نطلع على بعض من نواحي اسطورة دموزي (تموز).

### اسطورة الاله دموزي (تموز):

تُقرنُ الاساطيرُ العراقيةُ القديمةُ، السومريةُ والبابليةُ، قيام وخرج الاله دموزي (تموز) من محبسه في عالم الاموات السفلى، المُحتجز فيه برغبة وبطلب المستاءة منه والحاقدة عليه زوجته (عشيقته)<sup>٢</sup> الالهة اناثا (عشتار)، لمدة ستة اشهر، من الخريف الى الربيع، من كل عام، وتحرره الى عالم الاحياء العلوي ليتمتع بالحرية مدة الاشهر

١ من الواح سومر الى التوراة، مشار اليه سابقاً، ص٤٤، وذكر ارقام التاريخ الثاني ٦٢٦ ق.م، وهذا غير صحيح وانما الصحيح هو ١٦٢٦ ق.م، ولايد ان رقم الالف قد سقط عند الطبع.

٢ ينظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، مشار اليه، ص٣٢٤، ينظر ايضاً: د. سامي سعيد الاحمد، العراق القديم، حيث قال، عند كلامه عن شهر ايلول: «وهو الشهر الذي اعتقدوا بنزول عشتار فيه باحثة عن اخيها (تموز)، ص٢٨٠ وهذا خطأ لان عشتار كانت حبيسة و زوجة وليست اختاً».



السته الباقية، تقرر تلك الاساطير ذلك القيام بالانقلاب الربيعي، فتقام معالم الزينة ويُباشَر بالاحتفالات بالمدينة او الاقاليم او بكافة ارجاء البلاد، وفق الوضع السياسي المُتبع في حينه، منذ فجر السلالات وحتى نهاية التأريخ السياسي المستقل في العراق القديم، فتتم الفرحة ويسود الابتهاج بين العباد ويُباشَر بمراسيم احتفالية الزواج المقدس، للخصوبة والذي يمارسه الملك او الكاهن الاعلى مع احدى الكاهنات رمزياً كبداية عن الالهين تموز وعشتار، ويقومان بشعائر الزواج المقدس او "الزواج الالهي Mierox gamoo"<sup>١</sup>، وننقل ادناه الملخص الذي كتبه المؤرخ والآثاري الاستاذ الراحل طه باقر عن هبوط الاله تموز الى العالم السفلي وخروجه الى العالم العلوي في بداية العام الجديد، راس السنة، علماً بان الحديث عن تموز وعشتار هو بنفس الوقت الحديث عن دموزي وانانال في العهد السومري، قال الاستاذ طه باقر: ((... ونشأت حول تموز وعشتار جملة اساطير اشتهر بها الاسطورة الجميلة التي جاءت الينا في اصلها السومري وبالرواية البابلية ايضاً، وخلصتها ان عشتار غضبت على حبيبها او زوجها تموز فانزلته الى الارض السفلى، عالم الاموات وحبسته فيه.

وكان من سنن هذا العالم ان من دخله لا يستطيع الخروج منه حتى الالهة، الا بان يضع بديلاً عنه في ذلك العالم<sup>٢</sup>. ولا نعلم نهاية الاسطورة على وجه التأكيد، فهل بقي تموز رهينة ذلك العالم او انه خرج منه، على ان اخر الاراء في الموضوع انه تم الاتفاق ما بين عشتار وبني اختها، ملكة العالم الاسفل (ابرش-كيغال) ان يظل تموز حبيس ذلك العالم طوال نصف العام ويخرج منه في النصف الثاني مقابل الاحتفاظ بأخته المسماة "گشتن -انا Geshtin-enma" (اي خمرة السماء) بديلاً عنه في العالم الاسفل

١ حول تفاصيل هذا الزواج، ينظر: طه باقر، مقدمة، ص ٣٣٤.

٢ اشار الاستاذ طه باقر في الهامش رقم ٦٤، ص ٣٥١ حول المصادر بقوله: (حول اسطورة تموز ونزول عشتار (انانا) الى العالم الاسفل، راجع:

١. Anet. ٥٠pp.; ١٠٦ pp.

٢. Falhenstin in compt Rendu de la ٣<sup>em</sup> Renconthe Asyrio-Isgigue Internationale, ١٩٥٤.

٣. Kramer, in irag (١٩٦٠), ٥٩PP.

٣ ذكر الاستاذ طه باقر، في هامش الصفحة ٣٣٤ من كتاب مقدمة عن العالم الاسفل ماياتي: ((يُسمى العالم الاسفل او عالم الاموات بالسومرية "كور-نوگی" وبالبابلية "ارصة لاتاري" وكلتا العبارتين تعني "الارض التي لارجع منها").

في النصف الثاني من العام الذي يخرج فيه تموز الى الحياة، والمرجح ان يكون في مطلع الربيع ليحل الخصب والحياة في الارض<sup>١</sup>). ونضيف رأياً آخر للاستاذ طه باقر يتعلق بالاسطورة حول تأثيرها في الخارج حيث كتب: ((ومما لاشك فيه عندي ان هذه الاسطورة الطريفة اصل الاسطورة الاغريقية المعروفة الخاصة بادونيس، الذي هامت بجماله الهة الحب "افروديت"، ولكن الهة العالم الاسفل، "پرسفونه" نازعتها حب "ادونيس"، وحل النزاع بين هاتين الالهتين بأن يبقى ذلك الاله الجميل عند الهة العالم الاسفل اطول نصف عام ويخرج منه في النصف الثاني ليكون حصه "افروديت")<sup>٢</sup>.

### اختلاف الآراء حول مصير الاله دموزي (تموز):

يساعد هذا التلخيص، المكثف جداً، الذي اورده اعلانه، على التعرف على ركائز بناء اسطورة تموز الاساسية فحسب، حيث لم يقع فيه الى الدخول في مناقشات تفصيلية لما اتصل بالاسطورة من مسائل لاتزال مثار نقاش وجدل الباحثين، والمتعلقة باختصاصات الالهة، الوارد ذكرها في نصوص الاسطورة، ولاسيما دموزي "تموز" وانانا "عشتار"، وتحديد مراكز انتماءاتها ومواعيد هبوطها ومدة مكوثها ومغادرتها الى العالمين المتناقضين، الاموات السفلى والاحياء العلوي، المتصلة بعقائد العراقيين القدماء لما بعد الموت، ذات الاهمية في فهم حضارة وادي الرافدين وسواها والعقائد اللاحقة<sup>٣</sup>، وما يتعلق بعبادة الامومة والهة الخصب والزواج المقدس من

١ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، مُشار اليه سابقاً، ص ٣٣٤-٣٣٥.

٢ ن. م.، ص ٣٣٥.

٣ انظر: المقدمة التي كتبها الاستاذ طه باقر لكتاب "عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة"، تأليف: نائل حنون، بغداد، ط٢، ١٩٨٦، ص ٥-٦. منها:

- عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد، ط١، ١٩٧٨، ط٢، ١٩٨٦.
- شخصية الاله ودور الالهة انانا -عشتار- في النصوص السومرية والاكديية، مجلة سومر، مجلد ٣٤ لسنة ١٩٧٨، ص ٢٢-٣٩.
- هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من آلهة الموت، مجلة سومر، المجلد ٣٦، لسنة ١٩٧٩، ص ٣٩-٥٢.
- موت الاله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد ٣٣، السنة التاسعة، ١٩٨١م، ص ١٧-٣٨.

مسائل. ومما تجدر الإشارة اليه بصدد هذه المسائل ان للاستاذ نائل حنون بحثاً ومقالات عارض فيها ما هو متعارف عليه لدى اغلبيه الباحثين بما فيهم استاذاه طه باقر، فهو يرى ان الاله تموز لم يكن الهاً للخصب وانما الهاً للرعي وفي العالم السفلي، اي في عالم الاموات فحسب، وان زوجته اناثا (عشتار) التي تهبط الى العالم السفلي في نهاية آب وبداية ايلول وانها كانت السبب في ارغام زوجها (الاله دموزي) على الذهاب الى العالم السفلي... الخ<sup>١</sup>.

وبرغم اختلاف وجهتي نظر الاستاذين طه باقر و نائل حنون حول هذه المسائل فان ذلك لم يقف حائلاً دون تامين الاول لجهود الثاني العلمية المضنية في التقصي وراء الحقيقة، ذلك التثمين الدال على التجرد الموضوعي، الذي دبجه في المقدمة التي كتبها المؤلف الاستاذ نائل، "عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة"<sup>٢</sup>، حيث كتب الاستاذ طه بحق الاستاذ نائل: ((... واعجبني منه بعض المواقف التي انتهجها في بحثه، تلك هي انه لم يسر على مجرد النقل والتقليد الاعمى مخالفاً بذلك معظم الدارسين المبتدئين... وخير ما يوضح لنا هذا الاستغلال المحمود في البحث انه تفرد في تفسير بعض النصوص وخالف في استنتاجاته فيها بعض مشاهير الباحثين، واذكر على سبيل المثال تلك المسألة التاريخية التي شغلت وماتزال تشغل نقاش الباحثين الا وهي قضية تموز وبقائه في عالم ما بعد الموت دائماً او انه يخرج منه الى عالم الاحياء مدة نصف عام))<sup>٣</sup>.

لم يأت تامين الاستاذ طه هذا بناء على قيامه بالاشراف على رسالة السيد نائل (عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة) لنيل درجة الماجستير، وانما التزام الاستاذ طه باقر، كما هو ظاهر في العديد من بحوثه ومقالاته، بمنهج البحث العلمي الحديث السليم، الذي يفرض التجرد الموضوعي والتحرر من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي، فنراه يتقدم بنصيحة يرجو فيها ان يستمر الاستاذ نائل في جهده العلمي، حيث كتب في اعقاب ما اوردها اعلاه: ((وهذا يشير الى صفة اصيلة في الباحث ارجو ان يُنمّيها السيد نائل في بحوثه المقبلة لانها تنم عن

١ للمزيد من التفاصيل عن آرائه ينظر: عقائد ما بعد الموت، ط٢، ص ٥٤-٦٨.

٢ الطبعة الثانية، ص ٨-٨.

٣ ن. م، ص ٧.

الابداع والاصالة للذين هما من مستلزمات الاسهام في المعرفة<sup>١</sup>. فلقد ثمن الاستاذ طه جهود تلميذه السيد نائل برغم اختلاف وجهتي نظرهما بل وقدم له النصيحة بمواصلة الجهد لغرض التقدم العلمي فحسب.

### ايام الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم:

كان عيد رأس السنة العراقي السومري والبابلي، سواء بسواء، من اهم وابرز اعيادهم الدينية والرسمية والاجتماعية المتميزة، حيث كان يُحتفى به في المعابد الدينية والمؤسسات الحكومية ومن قبل كافة شرائح المجتمع وليس هناك من اختلاف كبير بين احتفال البابليين والاحتفال السومري به حيث يعتبر البابلي امتداداً للسومري. وننقل ادناه وصفاً مكثفاً لبعض ايام عيد رأس السنة العراقي في مقال "الهة فوق الارض"<sup>٢</sup> لـ"دكتور تقي الدباغ"، يتحدث فيه عن احتفالات العيد ايام البابليين باعتبار انه، كما ذكرها آنفاً، امتداداً لعيد رأس السنة في ايام السومريين، جاء فيه: (والجانب الاخر من مظاهر الطبيعة الذي تركزت عليه العبادات القديمة هو خصب الارض<sup>٣</sup> وما يتعلق به من زراعة وخضرة وخلال وقد تمثل هذا الجانب باله مذكر ترافقه الهة مؤنثة يفترقان في فصل الجفاف ويتحدان في فصل الربيع وسُمي الاله المذكر عند الساميين في بلاد الرافدين باسم تموز وفي اعتقاد هؤلاء الساميين يمثل تموز روح الزراعة فعندما يكون حياً في فصل الربيع تخضر الارض وتنمو النباتات في المراعي والبساتين والحقول وعندما يحل فصل الصيف يموت هذا الاله فتموت النباتات وتنزل روح تموز الى العالم السفلي فتحزن عليه زوجته عشتار<sup>٤</sup> ويشاركها

١. ن. م. ص ٧.

٢. مجلة سومر، الجزء الاول والثاني، المجلد الثالث والعشرون، بغداد، ١٩٦٧، ص ١٠١-١٣٣.

٣. ن. م. ص ١٢٧-١٣٢ وقد تحدث في هذه الصفحات عن الزواج المقدس.

٤. ن. م. ص ١٠٧-١٠٨، الهامش ٢٧، وجاء فيه: ((في الاسطورة السومرية تحل الالهة اينانا محل الالهة عشتار و يحل الاله دموزي محل الاله تموز وفي بداية الامر ترفض اينانا دموزي اله الزرع وتفضل انكيو اله المراعي خلافاً لرغبة اخيها او اغنو اله الشمس)). ينظر:

Khamenr, Dumusi aqnd Emnbindu in ANET, p ٤٢-٣١.

ولكن دموزي يستطيع فيما بعد اقناعها فتغير رأيها وتقبل دموزي بعلاً لها. (ينظر:

Khamer, S. Cuneiform studio and the History of Literature, The Sumerian sacred Marliage (Texio PAPS, Vol. ١٠٧, No., ٦. ١٩٦٣, P. ٤٩٠).

الناس في حزنها وبأسها ثم تنزل الالهة الى العالم السفلي في بداية فصل الربيع بحثاً عنه وتقام الشعائر الدينية لضمان قيامه وبعثه الى الحياة وعندما يحيا الاله ويصعد من العالم السفلي تحيا روح الزراعة من جديد في فصل الربيع فتتفتح النباتات وتقام الافراح والاحتفالات في شهر نيسان<sup>١</sup>، حيث تبدأ السنة الجديدة ويتم زواج تموز وعشتار تأكيداً على خصب الانتاج الزراعي وعندما أصبحت مدينة بابل في زمن الملك حمورابي اهم المراكز السياسية في بلاد الرافدين حل الاله مردوخ<sup>٢</sup> محل الاله تموز واخذ البابليون يقيمون احتفالات اكيثو - اي عيد رأس السنة - في معبد خاص سموه بيت اكيثو وكانت هذه الاحتفالات تستمر لمدة احد عشر يوماً تبدأ بتطهير المعبد وتلاوة التراتيل وفي اليوم الخامس يحزن الناس على الاله الميت في العالم السفلي ويركضون في انحاء المدينة بحثاً عنه وفي اليوم السابع يبعث الاله مردوخ من جبل العالم السفلي وفي اليوم التاسع تجري الاحتفالات وتنفذ الشعائر الخاصة ببعث الاله في بيت اكيثو وفي الليلة العاشرة يتزوج الاله بعروسه وبذلك تنتهي المهرجانات وفي اليوم الثاني عشر تجتمع الاله في قاعة المصير لتقرير مصير المجتمع في السنة الجديدة<sup>٣</sup>.

### أهمية دراسة أسطورة دموزي (تموز):

يقتضي سياق البحث في البنية الذهنية الحضارية التي انجزت ملحمة النوروز، بشكل تفصيلي، التوسع في دراسة اسطورة تموز، لما كان لها من تأثير مباشر و غير

---

وكان السومريون في مدينه ايسن يحتفلون بزواجها من اله الزراعة دموزي في اول يوم من السنه الجديد وكان ملك المدينه ايدين دakan Idin Dagan في هذا العيد يمثل الاله دموزي ويتزوج فتاه لا تمثل دور الالهة ايننا وباتحادهما في هذا الزواج المقدس في فصل الربيع يؤكدان خصوبه الارض لزياده انتاجها الزراعي: ينظر: The Sumetrian saeed Mariage..

١ ن. م. ص ١٠٨ وأشار في الهامش ٢٨: (في مدينة اور واريدو كان الناس يحتفلون بعيد ثاني هو عيد الحصاد في فصل الخريف).

٢ ن. م. ص ١٠٨، وأشار في الهامش ٢٩:

Schas, A. Temyle Program for the New year's Fertiyl at Balyon in ANET, PP. ٣٣١-٣٣٤.

٣ ن. م. ص ١٠٧-١٠٨. تحتفظ بعض ممارسات اعياد الصائبة المندائين في العراق (الكرسة، الثجة، العاشورية، شيشلام) وكذلك بعض اعياد اليزيدية، التي سنأتي على ذكرها برباس من ايام احتفالية عيد رأس السنة العراقية.

مباشر في اساطير منطقتي الشرقين الأدنى والاطلس، مما يساعد على كشف الجذور الاسطورية للملحمة والى احتمال العثور على الصلة والتأثير والتشابه والمحاكاة بين الاساطير ولاسيما بين اسطورتَي تموز و نورو. فليعدّ والحالة هذه استطراداً خارج الصدد الاسهام المُسبب نسبياً، في استقراء ما عن لمبدعي اسطورة تموز من افكار وهواجس ومؤثرات دفعتهم وحملتهم على تصور ماجريات الاحداث المتخيلة في السرد انعكاساً لها واحتمال تغيرها تبعاً ومسايرة للتطورات التي مرت بها المجتمعات العراقية القديمة وفق الشروط الظرفية للتحويلات، منذ العصور البدائية، منذ عصر بدء التصورات الذهنية الخيالية ومروراً بعصر فجر السلالات السومرية حتى زمن استقرار وتدوين الاساطير السومرية في العصر البابلي، كما اسلفنا ذكره، فلا يعدّ اسهامنا، وان طال نسبياً، استطراداً خارج الصدد، وانما هو يستجيب لمقتضيات منهج البحث العلمي الحديث السليم في التجرد الموضوعي لان هناك جوانب مهمة لم يراع الكثير من الباحثين اهميتها وضرورة التطرق اليها مما يتسبب عنها خلق فجوات واسعة تعيق الادراك الواضح الدقيق لملامسات الواقع المعاش.

### تجليات فكرية مُبدعة رائدة:

لم يشأ مبدعوا اسطورة تموز ان تستحوذ صورة اليأس والقنوط القائمة على مشاعر العراقيين القدماء فتعمّ بينهم الكآبة والحسرة والاحزان على مدار العام، وانما اتاحو للنفوس المرتقبة لفجر الحرية فرصة الانتعاش ببارقة امل وان تحيا وتحفل بنشوة الانتصار قرابة ستة اشهر من كل عام. فلاجل فهم مدلولات اسطورة تموز ينبغي ان نفقه الى ما ادركه العراقيون القدماء من تواصل الشقاء والامل كجدلية في حياتهم فكان لابد من ضرورة ايجاد علة او سبب للحزن والتآسي (حبس تموز، ومثله معاناة المضطهدين من ظلم الطغاة، الضحاك، فرعون) وكذلك ايجاد ممثل او رمز للانفراج والامل، ولو لفترة، كتموز، وبصورة مطلقة، ككاوه، و ك طائوس ملك، اله اليزيدية، الذي انقذ موسى والعبرانيين من الطاغية فرعون، كما سيرد ذكره فيما بعد.

ان فكرة المخلص والمهدي المنقذ، التي ظهرت لدى الشعوب وفي مختلف عقائدها -هي امتداد لفكرة خلاص تموز، كما يُعتبر كاوه الرمز الخالد لدى الاكراد- مؤحياً للفكرة ذاتها.

يساعد تحليل مدلولات ورموز اسطورة تموز، ولاشك، على فهم جوانب مهمة من مدلولات ورموز اسطورة النوروز. ان اهم الملاحظات التي نبديها هي الاتية:

(١) يرمز هبوط الاله دموزي -تموز- الى العالم السفلي الاخروي، عالم الاموات واحتجازه فيه لمدة ستة اشهر (يعتبر الاستاذ نائل الحبس في العالم السفلي ابدى)، يرمز الى الاحباط الذي يحيق بالاماني، كما يشير الى مكابدة الناس المصائب وتحملهم الالام ويتزامن مع فصلي الخريف والشتاء، حيث يقاسي الناس من قساوة الطبيعة وانحسار الخيرات فتحل الكآبة والتأسي وتعم الاحزان. وبعكس هذا يرى الاستاذ نائل، حيث كتب يقول: (ان الالهة -انانا- قد تسبب في ارغام زوجها الاله -انانا- الى العالم الاسفل بعد خروجها هي منه وكان نزولها ذاك قد تم في شهر اب حيث اطلق عليه السومريون اسم شهر (رحلة انانا). وكان السبب الذي دفعها الى ذلك هو حنقها عليه بعد ان وجدته غير مكرث لغيابها في العالم الاسفل كما توضح الرواية السومرية بنفس الاسطورة ان تصفه بانه كان مرتدياً ثياباً بهية في مجلس مهيب. فاذا ربطنا هذه الاشارة بما عُرف به شهر ايلول بين السومريين حيث كان يدعى باسم (عيد دموزي) لتوصلنا الى ان دموزي كان يحتفل بعيد خاص به اثناء وجود (انانا) في العالم الاسفل اي قبل اخذه هو الى ذلك العالم وليس كما يُظن البعض من الباحثين بان عيد دموزي يرمز الى قيامه من العالم الاسفل.

اما مناسبة ذلك العيد فهي على ما اعتقد خاصة بالرعاة ان تكون هذه الفترة من السنة الموسم الرئيس لتوالد الاغنام في العراق ولذلك فان (دموزي) كان يحتفل بها قبل اخذه الى العالم الاسفل بوصفه الهاً راعياً مُكلفاً برعاية الاغنام والماعز والمحافظة على حظائرها كما نعرف من الاسطورة السومرية المهمة (انكي وتنظيم الكون) ومن هنا يكون اخذ (دموزي) من قبل الشياطين في الاشهر التي تلي شهر آب وعلى الأرجح ان يكون ذلك في بداية الشتاء وهو موسم يكون فيه عطاء الطبيعة وافراً ولذلك فان غيابه في العالم الاسفل لم يؤثر باي حال من الاحوال في الخصوبة والطبيعة وكان هذا على ما اعتقد السبب في بقاء الحزن عليه محصوراً في نطاق المعتقدات الشعبية دون ان يصبح

في يوم ما من طقوس المعبد الرسمية كما هو معروف خلافاً للالهة الأخرى التي كانت تجسد موت الطبيعة في العديد من مدن بلاد الرافدين القديمة<sup>١</sup>.

وقبل ان نبدي بعض الملاحظات على هذا المقتبس الطويل نسبياً نشير الى ان من اعياد الايرانيين القدماء عيد "المهرجان" وهو في الخريف وتزعم بعض نصوص اسطورة النوروز ان افريدون امر بحبس الطاغية الضحاك "ده اك" بجبل دماوند في فصل الخريف واحتفل بيوم حبسه عيداً الا وهو عيد المهرجان<sup>٢</sup>. لاشك ان الصورة التي تحدث عنها الاستاذ ناظر مستوحاة من الاسطورة السومرية التي تتحدث عن الفترة التي كان المجتمع فيها لايزال رعويّاً ولهذا لم تتعد اختصاصات الاله دموزي (تموز) عن الرعي، بيد ان المجتمع العراقي قد جرت فيه تغييرات بع تعلمه الزراعة وامتهانه لها كحرفة اساسية لادامة الحياة المعاشية ولهذا اضافت الاسطورة الى دموزي واجبات جديدة، فيذكر الاستاذ طه باقر عن الاله تموز: ((هو الاله الشهير تموز او دموزي الذي كان في اصله من آلهة الخضار والنباتات والماشية واشتهر باقترانه بالهة الحب -عشتار- (انانا)، فنشأت عن ذلك عبادة الخصب التي انتشرت من حضارة وادي الرافدين الى اقوام كثيرة. فكان خصب الارض وما تدره من ثمرات وخيرات يتوقف على الاقتران السنوي -في مطلع الربيع على ما يرجح- بين الاله تموز والالهة "عشتار")<sup>٣</sup>.

ان الصورة المتخيلة عن الاله تموز وما طرأ عليها من تغيير، الواردة في النص المقتبس اعلاه عن الاستاذ طه باقر، بحاجة الى توضيح وتفصيل اكثر، ذلك ان السومريين، سكنة وسط وجنوب العراق- كانوا يمارسون في شمال العراق موطنهم الاصلي المرجح قبل انحدارهم جنوباً واستقرارهم في بطائح وسط وجنوب العراق، يمارسون حرف الصيد والرعي ومن ثم تعلموا الزراعة البدائية، لهذا كانت لهم معتقدات ترتبط، ولاشك، بأسلوب انتاجهم، فكانت لديهم الهة تتعلق بالصيد والرعي<sup>٤</sup>، فلما استوطنوا وسط وجنوب بلاد وادي الرافدين واحترفوا الزراعة مهنة اساسية واجهتهم

١ عقائد ما بعد الموت، ص ٦٤-٦٥.

٢ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٣٣٤.

٣ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٣٣٤.

٤ ينظر: الاستاذ الدكتور انطوان مورتكات، تأريخ الشرق الادنى القديم، تعريب، د. توفيق سليمان، علي ابو عساف، قاسم طوير، دمشق، ١٩٦٧، ص ٢٣-٢٩.



مسألة اخصاب الارض، حيث الخصوبة من المستلزمات الضرورية للزراعة الناجحة، وذلك لان الزراعة، بخلاف الصيد والرعي، تتطلب استقراراً بارض مُحددة، واما الصيد والرعي فلا يعير محترفوها الاهتمام بخصوبة الارض ذاته، ماداموا متنقلين ببقاع شاسعة من الارض جواله رحالة، فلا يقلقهم، ولا شك، أجذبت هذه الارض التي حلو بها ام اخصبت، حسبهم ان يجدوا فيها كلاً وماءً، ارضاً معشوشبة صالحة للقص او للرعي، ليحلوا فيها زمناً ثم يغادرونها الى سواها، فلا خصوبة الارض تشغل بالهم ولا هم بها معنيون، بينما تبقى الخصوبة من الشؤون المهمة في تفكير الانسان المزارع المستقر في ارض مُحددة. لذلك التجأ السومريون المزارعون، من الناحية العملية الى تجفيف المستنقعات واستخدام وسائل وطرق الري التي استنبطوها، لتخصب الارض، ومن الناحية الاعتقادية والروحية، التجأوا الى الالهة، ذات المهام القريبة او المتعلقة بالنبات والزراعة، ينشدون العون لاصحاب اراضيهم، فكان اله الخضر والنباتات والماشية المراعي تموز وزوجته عشتار ممن اختيرا آلهة للخصب والامومة وممارسة الزواج المقدس، الزواج الالهي. اختيرا لتناط بهما، تموز وعشتار، هذه المهام في عالم الاحياء العلوي، خلال ستة اشهر من كل عام، كما مر بنا آنفاً.

ان استمرار بقاء الهة تخص مجتمعات الصيد او الرعي في المجتمعات الزراعية المتطورة فيعود الى احتفاظ الشعوب ببعض بقايا -رواسب- موروثات الخزين الاعتقادي لاسلافها. ولهذا فان استمرار وجود اله يمثل الرعي في مجتمع زراعي متطور ليس له من تفسير سوى الاحتفاظ. ببعض التصورات الذهنية المتخيلة من موروث خزين الاجداد الرعاة لاستمرار ممارسة حرفة الرعي الى جانب حرفة الزراعة وبرغم تضاعف النشاط الاقتصادي الرعوي لازدياد النشاط الاقتصادي الزراعي. لابل يحتفظ المجتمع الزراعي احياناً ببعض المعتقدات التي تمتد الى ايام احتراف الاسلاف الصيد.

نشير بهذا الصدد الى ما ذكره الاستاذ انطون مورتكات حول بقاء بعض معتقدات مجتمع الصيد في المجتمع الزراعي، حيث كتب يقول: ((... وهذا ما يقودنا ايضاً الى افتراض اخر وهو ديانة العالم السفلي المتمثلة بام الارض وقطعائها المقدسة التي كان يدين بها المجتمع الزراعي لم تكن الديانة الوحيدة. بل لابد ان تكون هناك ديانة اخرى

نشأت على تقديس آلهة محلية او عن تقديس الهة مجتمع الصيد الاقدم عهداً من ذلك، وعلى كل حال يبدو ان نقش ورسومات كلاب الصيد والحيوانات البرية على الاختام المسطحة انما تشير الى ان افكار مجتمع الصيد لم تكن قد اندثرت بعد، رغم ان المجتمع قد انتقل الى طور الزراعة<sup>١</sup>.

بل قد تحتفظ بعض الشعوب ببقايا المعتقدات البدائية القديمة: السحرية، الارواحية Aminism، الفتيشية - البدية - Fetishism، والطوطمية Totemism<sup>٢</sup>، هذه الاشكال الاربعة من المعتقدات التي دانت بها البشرية منذ فجر تاريخها ولا يعرف اية واحدة منها هي الاسبق في الظهور، قد بصمت اثارها، بصورة ما، في المعتقدات اللاحقة. يقول مورتيكات: ((... لقد بقيت آلهة الاقاليم القديمة التي تعود اصولها جزئياً الى عصور ما قبل التاريخ والتي كانت تمثل قوى الحياة والموت واسرار الكون لتصبح بعد ذلك تشكل دعائم الدولة السومرية بقيت كما كانت في السابق مُدبرة اقدار الانسانية<sup>٣</sup>). لذلك فلا نستغرب من استمرار آلهة قديمة او الهة حديثة لها مهام لعصور قديمة، برغم انتهاء عهدها او الحاجة اليها. لهذا فان احتفاظ تيمور بمهام الراعي لا يتنافى مع ما اضيف اليه من مهام في المجتمع الزراعي المتطور.

(٢) يرمز القيام والصعود الى العالم الارضي، عالم الحياة العلوي، الدنيوي، الى ارتقاء الاماني وآمال الانفراج الى مستوى البلوغ والنضج ومجال التنفيذ، وهي

١. ن. م.، ص ٢٨.

٢ تعني السحرية تفسير الظواهر الطبيعية بشكل ميتافيزيقي - ما ورائي - مع محاولة تسخير القوى الطبيعية وظواهرها وفق رغبات الانسان البدائي، كرش الماء من سطوح المنازل لاسقاط المطر. اما الارواحية، فتعني وجود الروح او النفس في كل شئ موجود في الطبيعة. اما الفيشية او البدية او الرقية - جمعها الرقي - فهي عبارة عن تصور همجي في تحول الظواهر الطبيعية المكتسبة خواص ما ورائية الى اشياء خارقة للشعور. واما الطوطمية - والنسبة الى كلمة هندية - امريكية طوطم او وتوطم - والتي تعني الجنس او العنصر او العشيرة وارتباط افراد الطوطم المعين برابطة السلف المشترك الذي هو الطوطم وليس برابطة الدم. حول ذلك ينظر: د. حسين قاسم العزیز، التطورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام، مجلة كلية الاداب، بغداد، ١٩٧٤، ٢٢٥/١٧ - ٢٣٠. ومقاله عن الفلسفة الوضعية ومعياريها الاجتماعيين مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٠، ١٥٦/٥.

٣ تاريخ الشرق الأدنى القديم، مشار اليه سابقاً، ص ٩٤.

متجسدة في صورة تجدد الحياة ونماء الخيرات. فتعم الافراح والمسرات بعودة تموز الى الحياة المترامنة مع بشائر الخير المقبلة بمجيئ فصلي الربيع والصيف.

بيد ان الاستاذ نائل، يعتقد ان الاحتفال بعيد دموزي كان يجري وهو في العالم العلوي، عالم الاحياء، وذلك قبل ارغامه على الهبوط الى العالم السفلي، عالم الاموات، ومكوته فيه من غير عوده الى عالم الاحياء. واما العيد فكان في بداية فصل الشتاء ولا علاقة للاحتفال بهذا العيد بالقيام من العالم الاسفل. حيث لم يودع فيه بعد، وانما كان هذا الاحتفال، حسب اعتقاده، مرتبطاً بدموزي كإله الرعي قبل هبوطه، فقد كتب، كما نقلنا عنه انفاً: ((اما مناسبة ذلك العيد فهي على ما اعتقد خاصة بالرعاة اذ تكون هذه الفترة من السنة الموسم الرئيسي لتوالد الاغنام في العراق ولذلك فان دموزي كان يحتفل بها قبل اخذه الى العالم الاسفل بوصفه الهاً راعياً مكلفاً برعاية الاغنام والماعز والمحافظة على حظائرها))<sup>١</sup>، الى اخر النص، فالاستاذ نائل، يعتقد بمكوث دموزي - تموز- في العالم السفلي بقاءً ابدياً لا يرجع منه ولذلك فليس له بعد هبوطه من قيامة وانما لزوجته اناثا- عشتار- فهي التي تهبط الى عالم السفلى وتخرج منه، ولذلك فقد تحدث الاستاذ نائل عن عالم الاموات ومن فيه من الالهة وعن انعدام النصوص التي تشير الى قيام دموزي من العالم السفلي وخروجه الى العالم العلوي<sup>٢</sup>.

فهو هنا يخالف وجهة نظر جمهرة من الباحثين لامجال لذكرهم هنا ولكننا سنتطرق في النقطة الاتية: لمناقشة بعض ارائه، ذلك ان اختلافه في الراي يثير الانتباه لموضوع الاختلاف حول مصير الطاغية الضحاك (ده اك)، في اسطورة النوروز، هل جرى الاجهاز عليه بمطرقة كاوه يوم النصر في الربيع ام اودع الحبس بجبل دماوند مدى الحياة بامر افريدون والذي يصادف ايام عيد المهرجان؟ وفي اعتقاد اليزيدية ان الاله "طاؤوس ملك" ظهر على الارض بعيد رأس السنة ليقتضي على الطاغية فرعون. فهل هناك تاثير او اقتباس بين هذه التصورات؟

(٣) يدل تكرار تناوب هبوط الاله تموز الى العالم السفلي وقيامه منه وارتقائه الى العالم العلوي، بدأب متواصل، على ادراك واضعي الاسطورة العراقيين، بمستوى محدود

١ عقائد ما بعد الموت، ص ٦٥.

٢ ن. م، ص ٥٤-٧٦. وكذلك مقاله: هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من آلهة الموت؟ مجلة سومر، ١٩٧٩، ٣٦/٣٩-٥٢.

نسبياً، لحركة المجتمع وتفاعلاتها المتناقضة بين التعاسة والهناء وتصويرها بما يحدث في الطبيعة من تناوب فصول السنة وما ينتابها من تغير وانقلاب. ان ربط جدلية المجتمع بالطبيعة والجمع بين الانفعالات النفسية المتباينة، المنطلقة عن الاماني بالانفراج وبالتنعم بالخيرات، بالمنطلقة عن الشعور بالاحباط والخيبة والحزن والالام من فقدان الامل وانحسار النعم، يدلُّ على تجليات مُبكرة لتطلعات فلسفية رائدة.

ويشكل الربطُ هذا مرتكزاً اساسياً في بناء هيكل الاسطورة يصعب تجاهله واغفال او التغافل عن دراسته، سواء بسواء لان فيه تتمحور الغايات والاساليب، وان اكتشافه ليس بالامر العسير فيما لو امعن النظرُ عميقاً في المغزى الذي تتوخاه مُخيلة جامعة الاحلام والامال والاحزان والالام بانهاؤها الاسطوري وان خلت النصوص، او اختلفت، عن بعض تفاصيل احداثياتها وتوقيتات مواعيد احتفالاتها واختصاصات بعض رموزها، لما تعرضت له من تعديل وتحريف او تغير، لطول تداولها شفاها بين بدايات تخيلها وعصر تدوينها، كما مر بنا ذكر ذلك، ان دراسة ربط جدلية الحياة الاجتماعية والطبيعية الذي صورته متخيلوا الاسطورة بمستوى تفكيرهم وادراكهم، تمنح فرصة افضل وبنفس الوقت تساعد بشكل احسن واوسع على التوصل الى استنتاجات صائبة ودقيقة وبنفس الوقت اكثر واقعية لتقريبها من فهم مدارك واذهان مُتخيلي الاسطورة الاصليين.

(٤) تكشف تصورات العراقيين الذهنية القديمة وما جرى عليها من تطوير احساسهم المبكر بآثار تغير البناء الاجتماعي المشاعي الى الطبقي الظالم لشرائح واسعة بالحاق الضرر بها وحتى ببعض الالهة، المكتسبة (احاسيس ومشاعر) بشرية من دون ادراك علة فاعلية (دينامية Dynamic) المجتمع واستمرارها بحركة دائمية وعدم الثبات (السكون Static).

فان الممارسة الفعلية للمسرات والاحزان المتناوبة بداب كل عام الاحداث مُخيلة تقع للاله تموز في قيامه في الربيع ليتمتع بالحياة لمدة ستة اشهر ثم يهبط في الخريف الى عالم الاموات ليملك فيه الاشهر الستة الباقية من السنة ليعود لينهض ثانية في الربيع، لتكشف عن ادراك مُبكر لواقع مؤلم تعيشه اوسع شرائح المجتمع الطبقي، والتنفيس عن مشاعر الالم المكبوتة بافراح مؤقتة لن تلبث طويلاً حتى تكتسحها احزان هي الاخرى قصيرة الامل مؤقتة، كما تحكي الاسطورة، التي ابدعها عراقي قديم

بتساطر فنتازي رائع وباسلوب ادبي بديع، تميزت به ملحمة گلگامش، الواردة فيها اسطورة تموز، لها مدلولات فلسفية مُبكرة واضحة؛ فالاسطورة قد عالجت، من دون شك، اموراً كانت تدور في اذهان ابناء مجتمع وادي الرافدين القدماء، لان الاسطورة كما راينا، ابداع ذهني خيالي لواقع معاشي، اذن فاسطورة تموز قد احتوت وصورت ما كان يختلج في صدور ابناء وادي الرافدين من افكار واره عن المجتمع والطبيعة المحيطة بهم في آن واحد وكذلك من آمالهم وطموحاتهم في تحسن ظروف حياتهم.

فالاسطورة قد عبرت اذن، بقدر ما لديهم من ادراك بسيط، من احساس العراقيين القدماء بجذلية التناقض القائمة في المجتمع، عند بداية تشكيل المجتمع الطبقي، لشعورهم بما كانوا يكابدون من تعاسة وشقاء وحرمان، وحاجاتهم لخلق وسيلة - مأساة تموز- مُبررة للتنفيس عن الاحزان والاشجان، من نكبات الطبيعة وجور واستغلال الانسان لبني جنسه، عن الاحباط المتصور في الهبوط الى العالم الاسفل مع تصور اشراقه الامل في تحسن الاحوال بالنهوض الى العالم العلوي، رُبما كان التصور هو امتصاص النقمة؟

لقد جمع التصور في هذا الخيال الخصب بين النقيضين مما يُدلل امتلاك واضعي الاسطورة لنظرة مُبسطة ميتافيزيقية -ما وراثية- تؤمن بسكون الجوهر وتغير ديناميك الاطراف<sup>١</sup>، ودقة ملاحظة لما يجري في الطبيعة من تغييرات ومحاولة ربطها بما يجري في المجتمع من تناقضات.

ففي متابعة للعراقيين الاقدمين لما يحل بهم من تعاسة وشقاء وحرمان من قبل الطبيعة او الانسان وآمالهم بزوال المحن وترقيتهم للخلاص والنجاة من البلوى دفعتهم للتشبث بالخيال لتصوير احلامهم بنهوض اله الرعي والخصب والنماء والخضر والنباتات، والمستوحي ظهوره من الطبيعة بانسلاخ الربيع، المتفتح الزاهي المعطاء، من الشتاء المنغلق الجذب القاسي فتعم الفرحة المزدوجة بمجنى المخلص ومعه الاخصاب -الزواج المقدس- الزواج الالهي - والنعم والخيرات. لكن سرعان ما تصطدم الافراح بالواقع المرّ وتصاب الامال بالاحباط ويقبل الشتاء بزمهريه وجذب فيصور

---

١ ينظر: ف. ا. لينين دفاتر في الديالكتيك، ترجمة: الياس مرقص، بيروت، ١٩٧١، ص ٦٤، حول التمييز بين النظرة العلمية الواقعية لتغير الجوهر والنظرة الميتافيزيقية حول سكون الجوهر وتبدل الاطراف فقط.

كل ذلك بالهبوط الى العالم السفلي وتذرف دموع الحسرة والحزن لغياب المُنقذ وانحسار الالاء. ويبدأ بترقب النهوض المُتجدد للاله واقبال الربيع.

صور مبدعو الاسطورة هذه الحركة الجدلية المستديرة بالشكل المُبسّط لعدم ايمانهم بعد بتغيير الجوهر وانما التغيير يحلُّ بالاطراف اي انهم كانوا ينظرون للمجتمع نظرة ميتافيزيقية -ماورائية- ويأملون من القوى الخارقة -الالهة- تحسين الاوضاع فيبقى المجتمع من وجهة نظرهم في حالة السكون وتتغير بعض الحالات كالشجرة لا يتغير شكلها بينما يطرأ على فروعها واوراقها التغيير سنوياً.

(٥) تعرض الاسطورة بصورة مُبسّطة بعض آثار تغير المجتمع من دون ان يفقه مبدعوها الشروط الظرفية للتغيير، فعندما كانت تسود المجتمع علاقات مشاعية ولم يظهر فيه استغلال الاقوياء للضعفاء بعد كان الاله زوجاً سعيداً محبوباً من زوجته الالهة عشتار ومنتعاً بالحياة الهائلة في العالم العلوي، بيد ان التبدلات التي ظهرت بالانتقال الى المجتمع الطبقي وظهور الاستغلال والحرمان، حتمت اجراء تغييرات في السرد الحدّثي للاسطورة فيصبح الاله، تموز مُزراً لحالتي نعيم وبؤس الناس فلا يستمر بعد ذلك منتعاً بالهناء والسعادة والبقاء في عالم الاحياء وانما عليه ان يهبط الى عالم الاموات السفلى. ولم يجد مبدعوا الاسطورة صعوبة في اختلاق الحجة او الذريعة فعزواها الى حنق وغضب زوجته الالهة عشتار عليه، وهي المدللة وذات النفوذ التي لا يرد لها طلب، فكان ان سخطت عليه وطلبت ارغامه على الهبوط ونفذ طلبها. ولكن لما كان الاثنان تموز وعشتار الهى خصب صار من الضروري انقاذه من عالم الاموات، ولو لفترة مُحددة، ليعود الى عالم الاحياء ليمارس و زوجته، الزواج المقدس -الزواج الالهي- الذي هو من مستلزمات الاخصاب، وان افضل الاوقات لاجرائه هو فصل الربيع، حتى اذا انتفت الحاجة اليه وانتهت المسرات والافراح ارغم ثانية على الهبوط الى عالم الاموات عند الخريف ومكوته طيلة فصلي الخريف والشتاء، مرضاة وتحقيقاً لرغبات الالهة الحانقة عشتار. يُظهر تحسس العراقيين القدماء ببعض اثار جدلية المجتمع من خلال سرد احداث الاسطورة المُتخيلة المكثف اعلاه، ومن ممارساتهم احتفالات البهجة لبشائر الامال المرتقبة والتأسي بالاحزان على الحرمان، المتكررة بداب متواصل طول الزمان.

## تغيّر مهام الالهة انعكاس لتغيرات المجتمع:

تحتل الاساطير، لذلك، باهتمام الباحثين قد تفوق، احياناً، اهتمامهم باللقى الاثرية الاخرى من تماثيل واختام ونصب وفخار وصور جدران المعابد، لانها تساعد، ولاسيما الاساطير المدونة، على سد ما يصادفه الباحثون من ثغرات في الألواح المدونة والتي تعيق الكامل والصحيح لفهم طبيعة المجتمع القديم، ففي الاستعانة بالمصادر الثانوية، ومنها الاساطير، تظهر فرص اكبر لاقترب صورة المجتمع القديم في واقعه المعاش الملموس من ذهن الباحث، فمن خلالها امكن التعرف على تغيير مهام وواجبات الالهة وكذلك تغير درجة الاهتمام ببعضها جراء تغير طبيعة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وفق الشروط الظرفية للتغيير وبمرور الزمان واختلاف المكان.

فتقديس الامومة -الالهة الام- وعبادة الثور -الثور المقدس- وهي من معتقدات المزارعين المبكرة الموروثة من ايام الصيد والرعي وسيطرة الام، وان بقى الاحتفاظ بها اجلاً طويلاً في المجتمعات الزراعية<sup>١</sup>، الا انها لم تحتفظ بذات الاهمية لتعاظم اهمية آلهة الخصب بالنسبة للزراعة وبعد زوال عهد سيطرة الام وظهور عهد سيادة الاب عقب الانتقال من عهد الصيد والرعي، التي يرغب الرجال على الابتعاد عن عوائلهم وتعهد الام برعاية شؤون الاسرة، الى عهد الزراعة التي تتطلب الاستقرار وبقاء الرجال في مساكنهم مما اتاح لهم السيطرة على شؤون اسرهم. ويغدو، في سياق ما تقدم، ان فكرة اضافة مهمة الاخصاب الى باقي مهام الالهة تموز هي الاصح والاصوب من قصر المهام على الرعي والنباتات والعناية بالحيوانات لانسجامها مع ادراك ميدعي التصورات المتخيلة بضرورة مساهمة فنطازياتهم التصورات الجارية في مجتمعاتهم المتغيرة -الدينامية-. بينما يعني الجنف عن ادراك هذه الحقيقة، بالاعتماد على نصوص متقدمة فقط، والاصرار على بقاء تموز الهاً للرعي والعناية بالنباتات والحيوانات فحسب من دون ان تناط به وبزوجته الالهة عشتار مهمة الاخصاب، وفق نصوص متأخرة، يعني في الحقيقة:

---

١ ينظر: انطون مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، (ان تقديس الامومة والنور المقدس من البوادر الفكرية الاولى الهامة للمجتمع الزراعي ولذلك قدر لهذه العبادة ان تلازم بلدان الشرق القديمة الاف السنين، ص ٣-٤.

١. اما اجحافاً بحق مبدعي الاسطورة بتصورهم قاصرين عن الشعور بأثار تلك التغيرات الحاصلة في مجتمعاتهم وعن ضرورة مسيرتها و ٢. اما الاعتقاد بثبات سكون المجتمع اي ببقائه راكداً، وهذا شئ مرفوض لايمكن قبوله لان المجتمع كما ذكرنا اعلاه، لا يكون الا في حركة مستديمة فاعلة (ديناميكية) وتبعاً لما تجري في المجتمع من تغيرات فانه تحصل تبدلات في الانعكاسات والتي منها الادراك والوعي والايديولوجية اذ هنالك رابطة جدلية بين ظهورها وتطورها وبين مستوى وتطور الانتاج، كما اشرنا الى ذلك سابقاً. لهذا فان الالهة التي اختلقها والفها العراقيون القدماء، كانت تمثل في البداية، ما هو سائداً لديهم، في حياتهم ومجتمعهم وما يحيط بهم، فلما كانوا في طور جمع القوت، اي عندما كانوا طفيليين على الطبيعة، لاينتجون، كانت اختصاصات الهتهم بسيطة، ولكن تغيرات بدات تطرا على مهام وواجبات ومكانة تلك الالهة بعدما اخذت الجماعات العراقية القديمة تصنع ادوات اولية بسيطة من الحجارة لتستعين بها في الصيد وجمع الثمار وقطفها، اخذت تظهر تغيرات بسيطة، وتسير ببطء منذئذ. لكن التغيرات اخذت تسير بوتائر اسرع بعدما تعلم قدماء العراقيين الزراعة وتدجين الحيوان فمارسوا التجارة وظهرت الحرف حينئذ جرت تغيرات واسعة، ولاشك في معتقداتهم فظهرت الهة جديدة لم يكن لها وجود في السابق وازدادت اختصاصات بعضها فاله الرعي تموز اخذ مهمة الاخصاب ايضاً، لان الخصوبة حاجة جديدة تحتاج فيها الزراعة، حرفة غالبية ابناء المجتمع الزراعي، لان استقرار الفلاح واستغلاله لاراضي مُحَددة يقتضيان تجديد خصوبة الارض وادامتها بينما لاتشكل الخصوبة حاجة اساسية بالنسبة للصيد او الرعي، سواء بسواء، لانهما لا تحدد نشاطهما ارض مُعينة فهما ليسا بحاجة لارض مُحَددة، حسبهما ميدان فسيح لممارسة نشاطهما، فليس من شأنهما التفكير بخصوبة ارض لايتقيدان بالارتباط بها، لم يدر بخلدهما التفكير بأيجاد اله للخصب بينما كانت النيران وكلاب الصيد والثيران<sup>١</sup>، لاهميتها، محور اهتمامها، حتى قدساً بعضاً منها.

١ انظر: انطون مورتكات، تأريخ الشرق الادنى القديم، ص ٢٨، وحول تقديس النار، ينظر: د. محمد جابر عبدالعال الحيني، حيث كتب: ((وتقديس النار يرجع الى الايام ان كانت القبائل الشمالية القديمة - في ايران - في حالة بداءة وتنقل من مكان الى مكان فتقيم فيه النيران التي تبعث فيهم اعز مطلب وهو الدفء في جو قياسي شديد البرودة فكانت لديهم مقدسة)). في العقائد والاديان، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٦٧.



اما الخصوبة فقد جاء التفكير بها بعد تعلم الزراعة واحترافها مهنة. وفي هذا السياق يُعتبر الاصرار على ابقاء تموز الها للوعي فحسب غير منسجم مع واقع التحولات التي جرت في بلاد وادي الرافدين القديمة، اي ابقاء المجتمع العراقي القديم منفصلاً عن التأثير بالشروط الظرفية للتطور العالمية، اي بقاءه ممارساً لحرفة الوعي فحسب، بينما يعلم الجميع الدور الريادي الذي تميز به العراقيون في تعلم الزراعة وتدجين الحيوان، وثيقاً لانتقالهم الى المجتمع الزراعي فان اعتقاداتهم وتصوراتهم الفنتازية القديمة لا بد من تأثرها بذلك الانتقال، فلا تستمر، في المجتمع الجديد، بنفس الاطر والمضامين السابقة، وانما تطرأ عليها تطورات وتحويرات لكي تلاءم مُستجدات المجتمع الزراعي. فاختصاص تموز، الذي اعتبر قديماً الها للوعي فحسب، وكان ذلك قبل تعلم الزراعة، قد طرأ عليه بعض التغيير ليستجيب لحاجات المجتمع الجديد اذ انيطت بتموز مهمة اخصاب الارض ايضاً كأحدى الضرورات المستجدة في المجتمع الزراعي.

ان تحليل هذه التحولات في الايديولوجية، في الاعتقادات والتصورات في نطاق جدلية المجتمع قد اشارت اليها دراسات ومؤلفات عديدة وبصورة مُعمقة تفصيلية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دائرة المعارف السوفيتية<sup>١</sup> الواسعة والتاريخية<sup>٢</sup>، ومؤلف ول ديورانت، "قصة الحضارة"<sup>٣</sup>.

### تأثير اسطورة دموزي (تموز) في تصورات فنتازية مجاورة:

لاتنفرد وشائج التشابه بين عيدي تموز و نوروز، وما اكثرها، وحدها التشجيع على التوسع في بحث موضوع البنية العراقية الذهنية الحضارية التي ابدعت في اختلاق اسطورة تموز واحتفالات عيد رأس السنة العراقي والذي يهتم التوسع في بحث موضوع احتفال العراقيين القدماء بعيد رأس السنة الربيعي، الزاگموك السومري، الاكينو البابلي، عيد تموز، المسهب نسبياً هنا، وانما تلح ايضاً مسائل اخرى على ضرورة توسع البحث بغية كشف الاسس الواقعية للابداع الفني الفنتازي بشكل علمي يُنير سبل بلوغ الاستنتاج الصائب لتخيلات مثالية مُشابهة، وكذلك بدافع العثور

١ (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٥٧م، ٦٠٤/٢٧-٦٠٥.

٢ (باللغة الروسية)، موسكو، ١٩٦٦م، ٥٠٧/٩.

٣ الجزء الاول، نشأت الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩م، ١٠٣/١.

ولو على بصيص من أمل يهدي الى ما يحتمل وجوده من جذر الاسطورة النوروز والى ما يحتمل وجوده من وسيط نقل او وشيخ الصلة، سواء بسواء، يربط بين ممارسات وطقوس عيدي النوروز وتموز وماشابههما، حيث تتجلى فيهما وحدة مشاعر الغبطة والانشراح والفرحة والابتهاج بعيد رأس السنة الربيعي وكذلك وحدة مشاعر الاحباط والكآبة والتآسي والاحزان بعد انحسار النعم وتقلص العطاء، ولأجل تعليل سبب اندثار عيد تموز واستمرار عيد النوروز الى يومنا هذا، هنا وهناك، فهذه القضايا حملنا على البحث المسهب بموضوع الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي القديم.

### عيد رأس السنة (النوروز) الايراني القديم:

كان الايرانيون القدماء، ولا يزال، عيدُ رأس السنة "النوروز" يحتفلون به في الحادي والعشرين من آذار كل عام، لقد انحدرت ملحمة عيد النوروز الكُردية الشعبية من عيدي رأس السنة العراقي والايрани القديمين، ولا سيما الايراني، حسب ما يعتقد كثيرُ من الباحثين.

تدور فكرة احتفالية عيد رأس السنة الايرانية حول احداث صراع نشب بين مضطهدين وحاكم ظالم غشوم. وقد جسّد انتصار قوي الخير على قوي البغي والشر بالانقلاب الربيعي ايضاً، تماماً مثل اسطورة تموز.

فأقترن في الرواية الاسطورية الايرانية فعلُ التحرير البشري بالتغيير الطبيعي على النسق او التصور الاسطوري لمبدعي الاسطورة العراقية في هذا الشأن. فالرواية الايرانية تتحدث، كما هو وارد في ملحمة النوروز، عن احداث مفادها بان حاكماً مُغتصباً للعرش الطاغية مُستبدّاً قد تسلط على رقاب الناس فأذاقهم شتى صنوف العذاب ومُرّ الهوان، لآمد طويل من الزمان، تراوح بين ستمائة والـف عام، حسب الخيال والزعم وكان الطاغية يُعرف بـ(دهاك) (ازدهاق=الثعبان بالفارسية، اجدهاك=التنين ذو الرؤوس الثلاثة، لدى شعوب اواسط آسيا) وتعني كلمة (دهاك)، بالفارسية، عشرة آفات (مصائب، ويلات)، للدلالة على شدة جوره وظلمه وتعسفه، وتسميه المصادر العربية والاسلامية (الضحاك) تحريفاً لكلمة دهاك الفارسية. كما كان يطلق عليه اسم او لقب "بيوراسف، او بيوراسب" وتعني صاحب مئة الف جواد، لان بيور (بيور) تعني اكثر من مئة الف واسف (اسب) تعني فرس، وفي ذلك رمزٌ لضخامة ما استحوذ عليه من ممتلكات الناس غصباً، كما يدلُّ على امتداد في اغوار الماضي الى العهد

الرعي والى انه كان من الاشراف المقاتلين على العريان او ما يُسمى بفرسان الخيول، ان جاز التعبير.

ويرى العلامة الكُردي محمد امين زكي، وهو مصيب فيما يرى ان الضحاك ليس اسماً لشخص وانما لنظام قائم بذاته حيث كتب يقول: ((هذا وتفيد الدراسات التاريخية الحديثة ان الضحاك لم يكن شخصاً حقيقياً قط، بل ان هذا اللفظ كان علماً يطلق على اسره ملكية بأسرها وهي التي حكمت ايران جمعاء واستولت على حكومة آشور وقضت على سلطاتها ودام لها الحكم الفأ من السنين في بلاد ايران بكل استقلال...)).<sup>٢</sup>

تعرضت الملحمة، من دون شك، كأي موروث شعبي ينقل شفاهاً، الى تطوير وتحوير عن اصلها الاسطوري فجاء نهاية الطاغية منسجماً مع الافكار التي تراود النفوس في التحرر والانعقاد وانهاء الظلم والاستبداد. فتصور الملحمة نهاية دهأك (الضحاك) يقيام انتفاضة شعبية اثارها ضده كاوه، البطل الكادح الحداد الكُردي (من اهل اصفهان الايرانية، وكان يقطنها الاكراد ايضاً، حسب رواية، او من اهل بابل، في العراق، حسب روايات اخرى).

فقد توجهت جموع المنتفضين نحو قصر الظالم، حسب رواية الملحمة، يقودها كاوه حاملاً مطرقة بيد رافعاً مئزره على عصا بيد اخرى، كراية يلتف حولها ويتبعه الساخطون الى مقر الظالم المستبد. فلما اقتحم المنتفضون القصر وحاسبوا الطاغية على جرائمه واستهتاره بحقوقهم، وكان قائدهم كاوه، بالطبع، هو المتحدث بلسانهم، لم يستطع الحاكم الجائر انكار شنيع ما صنع بهم، وعندئذ اهوى كاوه -حسب رواية- بمطرقة على رأس الضحاك وانهى حكمه المستبد وسلم كاوه، بعد ان قاد المتذمرون وحقق انتصار الشعب، العرش الى صاحبه الشرعي (افريدون). وهناك زعم آخر، -رواية اخرى- بان الطاغية الضحاك لم يُجهز عليه، في حينه، وانما سلمه كاوه الى افريدون ليقرر مصيره، فامر بأيداعه رهيناً، بجبل دهماوند، وان الجن ستحرس معتقله الذي سيُخلد فيه سجيناً مدى الحياة. وقد اعتبر يوم الحبس عيداً (عيد المهرجان)، ويقع في الخريف، ويقابله عيد الحصاد لدى قداماء العراقيين - كما ذكرنا آنفاً).

١ حول هذا المصطلح ينظر: مورتكات، تاريخ الشعر الادبي القديم، ص ٢٦٢.

٢ تاريخ الكرد وكردستان، ترجمة: الاستاذ محمد علي عوني، بغداد، ط ١٩٦١م، ص ٤٧، هامش

اشار العلامة محمد امين زكي الى عيد المهرجان في مؤلفه "تاريخ الكُرد وكُردستان" بقوله: ((ذكر العلامة مورية سنة ١٨١٢ في الرحلة الثانية Second Journey، ص ٣٥٧) بحثاً عن مهرجان (زماوند- دماوند) فقال: انه في ٣١ اغسطس من كل سنة كانت تقام حملات شعبية كبيرة بمناسبة خلاص ايران من ظلم الضحاك (بيوراسب) السفاك ولايزال يطلق على هذا المهرجان اسم "جژن كُردِي" -العيد الكُردِي<sup>٢</sup>). كما اشار العلامة امين زكي في الهامش رق (٢) في الصفحة ٤٧ بان صاحب مروج الذهب، اي المسعودي، يسمي هذا العيد باسم المهرجان وفي الهامش رقم (٣) ذكر العلامة محمد امين: ((ويقول مؤلف كتاب "تاريخ ايران"، السير مالکولم ان رواية جژن - جشن) الكُردِي هذا ان هي الا مثال من امثلة الظلم والاستبداد سرى الى الكُرد من الفرس)).

لقد ابتهج الناس بما حققه كاوه من نصر. وفرحوا بتحررهم من جبروت الطاغوت فعمتهم السرور في جو طلق منعم بالزهور، وبخضرة زاهية مطرزة بالرياحين تكسو الحقول والبساتين. فكان ذلك اليوم (٢١ آذار) حدثاً مشهوداً خالداً وقالو فيه: (امروز نوروز اي اليوم، يوم جديد).

فأعتبر الايرانيون، ولايزالون، لذلك يوم الحادي والعشرين من آذار كل عام عيداً رسمياً وشعبياً<sup>٣</sup>. كما اتخذوا مئزر كاوه، وكان من جلد، والذي رفعه اثناء قيادته الجموع المنتفضة، علماً، وقد غدا راية الفرس الرسمية، درفش كاويان (علم كاوه)، التي غنمها المسلمون يوم القادسية.

### نصوص مختارة من "النوروز":

تناولت مصادر عربية واسلامية الاحداث المتصورة عن "النوروز" بأساليب متنوعة وجلّ اعتمادها على الروايات الايرانية للفترة الخرافية من تأريخ ايران ونعرض ادناه بعضاً منها:

١ ص ٤٧ وذكر في الهامش رقم (٢) تسمية المسعودي للعيد بالمهرجان.

٢ ن. م، ص ٤٧ وذكر في الهامش رقم (٣) رأي مالکولم بتسميته بالعيد الكُردِي.

٣ يظر: كريستين، ايران، ص ١٥٩-١٦٥ و ص ٤٨٣ وما بعدها.

## ١. رواية الطبري:

كتب أبو جعفر محمد بن جرير عن الضحاک وبضمنه عن كاوه في مؤلفه الضخم، "تاريخ الرسل والملوك"<sup>١</sup>، تحت عنوان: ذكر بيراسب، وهو الازدهاق، والعرب تسميه الضحاک، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والهاء حاءً، والقاف كافاً، واليه عنى حبيب بن اوس بقوله:

ما نال ما قد نال فرعون ولا هامان في الدنيا ولا قارون<sup>٢</sup>  
بل كان كالضحاک في سطوته بالعالمين، وانت افريدون  
وهو الذي افختر بادعائه انه منهم الحسن بن هاني في قوله:  
وكان منا الضحاک يعبد ال خابل والجن في مساربها<sup>٣</sup>

قال واليمن تدعيه. حدثت عن هشام بن محمد السائب -فيما ذكر من امر الضحاک هذا- قال: والعجم تدعي الضحاک وتزعم ان جمّاً كان زوج اخته من بعض اشراف اهل بيته، وملّكه على اليمن، فولدت له الضحاک. قال واليمن تدعيه، وتزعم انه من انفسها، وان الضحاک بن علوان بن عبيد بن عويج، وانه ملك على مصر اخاه سنان بن علوان بن عبيد بن عويج، وهو اول الفراغة، وانه كان ملك مصر حين قدمها ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام.

واما الفرس، فانها تنسب الازدهاق هذا غير النسبة التي ذكر هشام عن اهل اليمن وتذكر انه بيوراسب بن ارونّد اسب بن زينكاو بن ويروشك بن ناز بن فرواك بن سيامك بن مشابن حيومرث...، ويزعمون ان ام الضحاک كانت ودك بنت وبونجهان، وانه قتل اباه تقريباً بقتله الى الشياطين، وانه كان كثير المقام ببابل. وكان له ابنان يقال لاحدهما سرهوان، والاخر نقوار... عن الشعبي، قال: ابجد، وهوز، وحطي، وكلمن، وسعفص، وقرشت، كانوا ملوكاً جبابة، فتفكر قرشت يوماً، فقال تبارك الله احسن الخالقين،

---

١ الجزء الاول، ص ١٩٤-٢١٤.

٢ ن. م. ١/٩٤، وكتب المحقق في الهامش رقم (١): ديوانه ٣/٢٢١ من قصيدة يمدح بها الافشين، وهو ابو تمام الطائي.

٣ ن. م. ١/٩٤، والشاعر هو ابو نؤاس. وكتب المحقق في الهامش رقم (٢): ديوانه ١٥٥، وروايته: (والوحش في مساربها) والخابل ضرب من الجن.

فمسخه الله فجعله "اجدهاق" وله سبعة (رؤس، فهو الذي بدونباوند، وجميع اهل الاخبار من العرب والعجم تزعم انه ملك الاقاليم كلها، وانه كان ساحراً فاجراً.

وَحُدِّثَتْ عَنْ هِشَامِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قَالَ: مَلَكَ الضَّحَّاكُ بَعْدَ جَم - فِيمَا يَزْعُمُونَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَلْفَ سَنَةٍ، وَنَزَلَ السَّوَادُ<sup>١</sup>، فِي قَرْيَةٍ يُقَالُ لَهَا ثُرْسٌ فِي نَاحِيَةِ طَرِيقِ الْكُوفَةِ، وَمَلَكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا وَسَارَ بِالْجُورِ وَالْعُسْفِ، وَبَسَطَ يَدَهُ فِي الْقَتْلِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ سَنَّ الصَّلْبَ وَالْقَطْعَ، وَأَوَّلَ مَنْ وَضَعَ الْعُشُورَ، وَضَرَبَ الدَّارِهَمَ، وَأَوَّلَ مَنْ تَغْنَى وَغْنَى لَهُ، قَالَ: وَيُقَالُ إِنَّهُ خَرَجَ فِي مَنْكَبِهِ سَلْعَتَانِ<sup>٢</sup>، فَكَانَتَا تُضْرِبَانِ عَلَيْهِ، فَيَشْتَدُّ عَلَيْهِ الْوَجَعُ حَتَّى يَطْلِيهِمَا بِدِمَاغِ إِنْسَانٍ، فَكَانَ يَقْتُلُ لَذَلِكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ رَجُلَيْنِ وَيُطْلِي سَلْعَتَيْهِ بِدِمَاغِيهِمَا، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ سَكَنَ مَا يَجِدُ.

فخرج عليه رجل من اهل بابل فأعتقد لواء، واجتمع اليه بشر كثير، فلما بلغ الضحاك خبره راعه فبعث اليه: ما أمرك؟ وما تريد؟ قال: الست تزعم أنك ملك الدنيا، وأن الدنيا لك! قال: بلى، قال: فليكن كَلْبُكَ على الدنيا، ولا يكونن علينا خاصة، فإنك إنما تقتلنا دون الناس. فأصابه الضحاك الى ذلك، وأمر بالرجلين اللذين كان يقتلهم في كل يوم أن يُقسما على الناس جميعاً، ولا يخص بهما مكان دون مكان. قال فبلغنا أن اهل أصبهان من ولد ذلك الرجل الذي رفع اللواء وأن ذلك اللواء لم يزل محفوظاً عند ملوك فارس في خزائنها، وكان فيما بلغنا جلد أسد، فألبسه ملوك فارس الذهب والديباج ثيماً به.

قال: وبلغنا إن الضحاك هو ثمرود، وإن ابراهيم خليل الرحمن صلى الله عليه وكُد في زمانه، وانه صاحبه الذي أراد إحراقه.

قال: وبلغنا أن أفريدون - هو من نسل جم الملك الذي كان "من" قبل الضحاك، ويزعمون انه التاسع من ولده، وكان مولده بدثباوند، خرج حتى ورد منزل الضحاك وهو عنه غائب بالهند، فحوى على منزله وما فيه، فبلغ الضحاك، فأقبل وقد سلبه الله

١ أطلق العرب والمسلمين السواد على أرض العراق. وذكر المحقق الهامش رقم (١)، تأريخ الرسل ١٩٦/١: (نرس بفتح أوله وسكون ثانية، ذكرها يافون وقال: "وقيل نرس" قرية كان ينزلها بيوراسب ببابل).

٢ كتب المحقق في الهامش (٤): السلعة، بالكسر، زيادة تحدث في الجسد مثل الغدة نفور بين الجلد وتلجم اذا حركتها، تأريخ الرسل ١٩٦/١. ولذلك أطلق عليه ازدهاق=التنين ذي الرؤوس الثلاث.

قوته، وذهبت دولته، فوثب به أفريدون فأوثقه وصيره بجبال دونباوند، فالعجم تزعم أنه إلى اليوم موثق في الحديد يُعذَّب هناك.

وذكر غير هشام أن الضحّاك لم يكن غائباً عن مسكنه، ولكن أفريدون بن أثفيان جاء إلى مسكن له في حصن يدعى زرنج ماه مهرور مهر، فنكح امرأتين له: تسمى إحداهما: أروناز والأخرى سنوار. فوهل بيوراسب لما عاين ذلك، وخرّ مدّ لها لا يعقل، فضرب أفريدون هامته بجرّز له ملتوى الراس، فزاده ذلك وهلاً وعزوف عقل، ثم توجه به أفريدون إلى جبل دُنباوند، وشده هناك وثاقاً، وأمر الناس باتخاذ مهرماه مهرور- وهو المهرجان، اليوم الذي أوثق فيه بيوراسب- عيداً وعلا أفريدون سرير الملك.

وذكر عن الضحّاك أنه قال يوم ملك وعُقد عليه التاج: نحن ملوك الدنيا، المالكون لما فيها. والفرس تزعم أن الملك لم يكن إلا للبطن الذي منه أو شهنج وجم وطهمورث، وأن الضحّاك كان غاضباً وأنه غضب أهل الأرض بسحره وخبثه، وهول عليهم بالحيثيتين اللتين كانتا على منكبيه، وأنه بنى بأرض بابل مدينة سماها حوب، وجعل النبط أصحابه وبطانته، فلقى الناس منه كل جهد، وذبح الصبيان.

ويقول كثير من أهل الكتب: إن الذي كان على منكبيه كان لحمتين طويلتين ناتئتين على منكبيه، كل واحدة منهما كراس الثعبان، وأنه كان بخبثه ومكره يسترهما بالثياب ويذكر على طريق التهويل أنهما حيّتان يقتضيانه الطعام، وكانتا تتحركان تحت ثوبه إذا جاع كما يتحرك العضو من الإنسان عند التهابه بالجوع والغضب.

ومن الناس من يقول: كان ذلك حيثين، وقد ذكرت ماروي عن الشعبي في ذلك، والله أعلم بحقيقته وصحته وذكر بعض أهل العلم بأنساب الفرس وأمورهم أن الناس لم يزالوا بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا أراد الله هلاكه وثب به رجل من العامة من أهل أصبهان يقال كابي، بسبب ابنين كانا له أخذهما رسل بيوراسب بسبب الحيثيتين اللتين كانتا على منكبيه، وقيل: إنه لما بلغ الجزع من كابي هذا على ولده أخذ عصا

١ الجزر، عمود من حديد، هامش رقم (٦)، تاريخ الرسل، ١٩٧/١. وهو ما يعرف بالجرّز أو الجران.

٢ يقصد بالنبط سكان العراق القدماء.

٣ من هنا جاءت تسميته لدى شعوب واسط أسيا بالازدهاق "أجدهاق" = الثعبان، التنين، الديو، ذو الرؤوس الثلاثة.

٤ تسميه بعض المصادر العربية الإسلامية كابي، وهو بالطبع كاوه، لأن حرف الباء يقلب إلى حرف الـ و: ففي قول الفرس "قور" لتعني "قبر" قلب حرف الباء إلى حرف الواو.

كانت بيده، فعَلَقَ بأطرافها جراباً كان معه، ثُمَّ نَصَبَ ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربتة، فأَسْرَعَ الى اجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاعل الناس بذلك العلم، فعظّموا امره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم عَلمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسمّوه دِرْفَش كابي<sup>١</sup>، فكانوا لا يسيرونه إلا في الأمور العظام، ولا يرفع إلا لأولاد الملوك إذا وجهوا في الأمور العظام.

وكان من خبر كابي أنه شخص عن أصبهان بمن تبعه والتّف إليه في طريقه، فلما قرب من الضّحاك واشرف عليه، قُذِفَ في قلب الضّحاك منه الرُّعْبُ، فهرب عن منازلّه، وخلّى مكانه، وانفتح للأعاجم فيه ما أرادوا، فأجتمعا الى كابي وتناظروا، فأعلمهم كابي أنّه لا يتعرض للملْك، لأنّه ليس من أهله، وامرهم أن يملكوا بعض ولدجم، لأنّه ابن الملك الأكبر (أو شهنق بن فروك الذي رسم الملك، وسبق الى القيام به، وكان افريدون بن اثفيان مستخفياً في بعض النواحي من الضّحاك، فوافى كابي ومَنْ كان معه، فأستبشر القوم بموافاته، وذلك أنّه كان مُرشحاً للملك برواية كانت لهم في ذلك، فملكوه، وصار كابي والوجوه لأفريدون اعواناً على امره، فلما ملك واحكم ما احتاج اليه من امر الملك، واحتوى على منازل الضّحاك، أثبّعه فأسره بدُنباوند في جبالها.

وبعض المجوس تزعم أنّه جعله اسيراً حبيساً في تلك الجبال، موكلاً به قوم من الجنّ. ومنهم من يقول: إنّهُ قتله، وزعموا انه لم يسمع من أمور الضّحاك شيئ يستحسن غير شيئين واحد، وهو أنّ بليته لما اشتدت ودام جُورُهُ وطالت أيامه، عظُم على الناس مالمقوا منه، فتراسل الوجوه في امره، فأجمعوا على المصير<sup>٢</sup> الى بابه، فواقى بابه الوجوه والعظماء من الكور والنواحي، فتناظروا في الدخول عليه والتظلم إليه والثاني لإستعطافه، فاتفقوا على أن يقدّموا للخطاب عنهم كابي الأصبهاني، فلما صاروا الى بابه أعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابى متقدّم لهم، فمثّل بين يديه، وأمسك عن السلام، ثُمَّ قال: أيّها الملك، أيّ السلام أسلم عليك؟ أسلام مَنْ يملك هذه الأقاليم كلّها، أم سلام مَنْ يملك هذا الإقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضّحاك: بل سلام مَنْ يملك هذه

---

١ كذلك تسميه العلم الإيراني: "درفش كابيان" وهو تحريف لـ "درفش كاويان" حيث حل حرف الباء محل الحرف الواو.

٢ نعتقد: المسير وليس المصير. والتأتي من الفعل أتى: جاء في القاموس وتأتى له الشئ تهيأ، وتأتى له أي ترفق وأثاء من وجهه. وكور جمع كورة. والكورة: بوزن الصورة: المدينة والصقع. ينظر: قاموس: مختار الصحاح، طبع لبنان، بلا تاريخ، ص٢، ص٢٤٢.



الأقاليم كلها، لاني ملك الأرض، فقال له الأصهباني: فإذا كنت تملك الأقاليم كلها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالنا قد خُصصنا بمؤنتك وتحمك وإساءتك من بين أهل الأقاليم! وكيف لم تتسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الأقاليم؟ وعدد عليه أشياء كان يمكنه تخفيفها عنهم، وجرد له الصدق والقول في ذلك، فقدح في قلب الضحك قوله، وعمل فيه حتى انخزل وأقر بالإساءة، وتآلف القوم ووعدهم ما يُحبون، وأمرهم بالأنصراف لينزلوا ويتدعوا<sup>١</sup>، ثم يعودوا ليقضي حوائجهم، ثم ينصرفوا الى بلادهم...

وقد ذكر أن عمر الأجدهاق هذا كان الف سنة، وإن ملكه منها كان ستمائة سنة، وأنه كان في باقي عمره شبيهاً بالملك لقدرته ونفوذ أمره. وقال بعضهم: إنه ملك الف سنة، وكان عمره ألف سنة ومائه سنة، الى أن خرج عليه (أفريدون فقهره وقتله)<sup>٢</sup>.

ويضيف الطبري، بعد استطراد، قوله عن الضحك: ((وقد زعم بعض نسائي الفرس أن نوحاً هو أفريدون الذي قهر الأجدهاق، وسلبه ملكه. وزعم بعضهم أن أفريدون هو ذو القرنين صاحب إبراهيم عليه السلام الذي قضى له بئر السبع<sup>٣</sup>، الذي ذكر الله في كتابه. وقال بعضهم: هو سليمان بن داود))<sup>٤</sup>. ((...)) وقيل إن اليوم الذي غلب فيه أفريدون الضحك كان روزمهر من مهرماه، فأتخذ الناس ذلك اليوم عيداً لارتفاع بلية الضحك عن الناس، وسماه المهرجان...))<sup>٥</sup>.

## ٢. رواية الثعالبي:

كتب أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبي النيسابوري، عن الضحك وبضمنه عن كاه، في المؤلف المنسوب اليه، "تأريخ غرر السير"، المعروف "بكتاب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم"<sup>٦</sup>، بعنوان: "ملك بيوراسف"، العجم

١ خزل - خزل الشيء قطعه. انخزل في كلامه انقطع. ومنه الاختزال. وانخزل عن الجواب: لم يعيابه - المنجد، ص ١٧٧-٨، ويتدعوا: أي يتركوا من دعا يدعو، مختار الصحاح، ص ٨٦.

٢ تأريخ الرسل، ١٩٤/١-٢٠١.

٣ ن. م. ٢١١/١ وكتب المحقق في الهامش (٢): بئر السبع، نقل القرطبي في تفسيره (٤٧/١) عن السهلي انه موضوع بالشام. وذكر قاموس المجد: بئر السبع بلدة في فلسطين، ص ٩٤ وهو الأصح.

٤ تأريخ الرسل، ٢١١/١.

٥ ن. م. ٢١٤/١.

٦ طبعة طهران، ١٩٦٢م، ص ١٧-٣٩.

تسميه بيوراسف والعرب تسميه الضحاك ويقال عن ازدهاق وهو الثعبان واليمن تدعيه وقد افترخ بكونه منهم أبو نؤاس في قصيدته التي منها:

وكان منّا الضحاك يعبده الخابل والجنّ في مسار بها.

وعنى بالخابل الشيطان والعرب تزعم انه الضحاك بن علوان والعجم تقول انه بيوراسف بن اندرماسف من ولد سيامك بن كيومرث وأتما سمي بيوراسف لأن بيور بالغة الفهلوية ما جاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولجمها وما يليق بها من صندوق الأموال فقولهم بيوراسف أي صاحب مائة ألف فرس وكان أبوه ملك اليمن فسول الشيطان للضحاك قتل أبيه وقال له إن قتلتني فانا الكفيل لك بأن تقتل جمشيد الملك وتستولي على ملك الأقاليم فأحتال لأغتيال أبيه حتى ملك ماكان ملكه وتقوى بذلك على أخذ الأهبة لمغالبة جم على ملكه وطفق يحدث نفسه بها ويبني امره عليها وترأى له (إبليس يوماً في صورة آدمي وقال: انا رجل طبّاخ حاذق بصنعة الأطعمة الملوكية التي تصلح لك فإن رأيت ان تستخدمني فيها فعلت فأمره بصنع نموذج منها ليذوقه فتأقّ إبليس في طبخ لون شهى لذيد وقدمه اليه فأستطابه جداً وولاه مطبخه وكان الناس في ذلك الزمان قلماً يطعمون اللحوم فأراد إبليس أن يغريه بأكلها كلها ليكون أقسى قلباً وأجرأ على سفك الدماء وأطوع له فيما يُشير به فمازال يدرجه من لحوم الطير الى الحوم الحمّالان ومنها الى لحوم الضأن ومنها الى لحوم الثيران ويصنع له أطايب الألوان وهو يستطيبها ويلتذها ويُعجب بها ويُمكن فيها حتى تعود أكل اللحوم ولم يصبر عنها وكان نهماً شرهاً والمعدة شيطان رجيم فأحمد إبليس على أجادة الصنعة وأرتضى حسن اثره في الخدمة وقال له: سل حاجتك فقال حاجتي أن تشرفني بالأذن لي في تقبيل منكبيك فأذن له في ذلك فدنا منه وقبّل منكبيه ونضح فيهما من خبثه وسحره فخرجت بهما حيّتان سوداوان كلّما قُطعتا عادتا كما كانتا ويقال بل كانت سلعتين<sup>١</sup> على صور الحيات فكانتا تضربان وتضطربان عليه و تؤلمانه جداً وهو يصيح ويتضوّر ويتململ ويتأوه ولايجد نوماً ولا قراراً وكان إبليس لما فعل فعلته به هام على وجهه ثم دخل عليه في صورة أخرى

١ والسَّلعة من "سَلَع" (...) وهي أيضاً زيادة تحدث في البدن كالغدة تتحرك إذا حُرّكت وقد تكون من حمصة الى بطيخة)، قاموس، مختار الصحاح، ص ١٢٠.

وقال: أنا طبيب عارف بدائك ودوائك ولا يقدر أحد على معالجتك غيري، فقال له: إن عاجلتني وسكنت مابي فأنت اعظم الناس لدى وعندى ولن تعدم حسن جزائي وجزالة عطائي فقال أن هاتين الحيتين لا تفارقانك ما عشت ولكنهما تسكنان بأن تطعما من ادمغة الادميين فيسكن وجعك ويستريح بدك فأمر بقتل رجلين شابيين وأستخراج ادمغتهما وأطعماهما الحيتين فسكنتا وسكن الوجع وأستراح الضحاك ونام نوماً عميقاً فلم ينتبه من الغد إلا بأضطراب الحيتين واستعادتهما العادة بالطعمة فأمر بأن يُقتل رجلان آخران ويُفعل بأدمغتهما مافعل بأدمغة المقتولين فسكنت الحيتان ثم أمر بأن يفعل ذلك في كل يوم وهول بالحيتين على الناس وذكر الطبري في التاريخ أن أكثر اهل الكتب يقولون أن الذي ظهر بمنكبيه كان لحمتين طويلتين كل واحدة منهما كراس الثعبان وكانتا تضطربان عليه وتوجعانه ولا تسكنان مالم تطلبا بأدمغة الادميين الطرية وكان يسترهما بالثياب ويرى الناس على طريق التهويل انهما حيتان قال وجميع اهل الأخبار ويزعمون أنه ملك الأقاليم وكان ساحراً ماهراً فأجرأ وحدّث عن ابن الكلبي ان الضحاك اول من سنّ القطع والصلب واول من سنّ العشور وضرب الدراهم والدنانير واول من غنى وغنى له وعن غيره أن ابليس كان صاqqه وزين له الكفر والسحر والفسق وعبادة الأصنام وسفك الدماء بغير حقها وغضب الناس على دمائهم وابنائهم فكان الضحاك يصدر عن رايه وينخرط في سلكه ويحذ وعلى مثاله والعادة مستمرة بقتل رجلين شابيين في كل يوم وأطعام ادمغتهما الحيتين "اللتين" كانتا بمنكبيه والناس من ذلك ومن سائر الرسوم الفظيعة الشنيعة في كل بلية وخوف وأذية وحين تجهز وبرز الى أرض جم حتى استولى على ملكه وظفريه وقتله كما تقدّم ذكره امتطى سرير الملك وأقام دولة السحر والخبث وأطلق أيدي الأشرار وعم الأرض بالفساد إذ كان شخص الشرّ وصورة الجور وينبوع الكفر وقد كان الناس قبل في كل خير وخصب ومن عدل من تقدّمه من الملوك الأربعة في كل أمن ورفق فأنتقلوا بملكه من جنة الى جحيم ومن نعيم الى عذاب اليم وكان لا يرى العمارة والأصلاح وحيث التخریب ولأفساد وذكر الطبري انه كان وقع اليه شيء من كلام آدم فأتخذ سحراً يعمل به وكان إذا أراد أن يجلب اليه شيئاً من ممالكه أو أعجبته امرأة أو غلام أو دابة نفخ في قصبه له من ذهب فكان يجيبه بنفخه ذلك كل من يريده فمن هناك ينفخ اليهود في التوراة<sup>١</sup>.

١ جاء في قاموس المنجد: الشُّبُور جمع شبابير وشبوراء: البوق أو النفير "عبرانية"، ص ٣٧١-٣٧٢.

## ذكر تبديل الطبّاخين أحد الدماغين

((يُحكى انه كان للضحّاك طبّاخان يُسمّيان: ارماييل وكرماييل وكانا يتوليان امر مطبخه بعد ابليس فرقاً للشبان المذبحين من اجل الأدمغة وتواطئاً يوماً على أن يعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح واستخراج الأدمغة ويجعلا بدل دماغه دماغ شاة ويمزجا بعضهما ببعض فإنّ تمشى ذلك وتجوّز الاستمرار عليه كلّ يوم ففعلا ما أزعماه وأطعما الحيتّين الدماغين الممزوجين فسكننا كالعادة ثمّ مازال الطبّاخان يستحيان كلّ يوم أحد الرجلين ويغذيّانه بشاه ويعتقانه لوجه الله عزّ ذكره ويخفيانه فإذا اجتمع عشرة من الطلقاء دفعا اليهم أعزّوا وأمرهم أن يجتنّبوا البنيان والعمران ويتوغّلوا في المفاوز و يتوقّلوا<sup>١</sup> في الجبال ويتعيشوا بتلك الأعزّ فكانوا يتمثلون أوامرهما حتى اجتمع منهم خلق كثير وتفرّقوا في اقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت مواشيهم فهم اصول جميع الأكراد في نواحي البلاد وكان ذلك الفعل من الطبّاخين رشاً لماء الخير على نار الشر وتخفيفاً لثقل الخطب. وبعض الشرّاهون من بعض.

وذكر الطبري عن بعض شيوخه أنّ الضحّاك لم يسمع تظلم ظلامة ولم ينعف متظلماً قط إلاّ مرة واحدة كانت غلطة لصواب وهي أنّه لما اشتدت بليته وتفاقم جوره صار الى بابه قوم من المتظلمين وفيهم رجل يقال له كايي الأصفهاني فلما أذن لهم ووصلوا اليه قال له الأصفهاني أيّها الملك أيّ السلام أسلم عليك أسلام من يملك الأقاليم كلّها أم سلام من يملك هذا الأقليم الواحد يعني بابل فقال الضحّاك بل سلام من يملك الأقاليم لأنّي ملك الأرض فقال الأصفهاني فإذا كنت تملك الأقاليم كلّها فما بالنّا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا وبينهم بالسوية وعدّد عليه أشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثمّ لم يلبث الا مدة حتى أعاد لعادته السيئة في الظلم وأستمر على غلوائه في العسف<sup>٢</sup>.

١ يتوقّل: أي يرتقي قلل "قمم" الحبال.

٢ تاريخ غرر السير، ص ١٧-٢٧. والثعالبي يُسمّي أفريدون أفريدون حرف الذال بدلاً من حرف الدال، ونقلناه كما هو في النص.



# کاوه الحداد یرفع علم الانتفاضة

Каварь Кава победил ильма востания.

Съединенъ съугаренный ильмъ побѣдъ бунтовъ и востановъ.

استنساخ نص وصورۃ کاوۃ وهو یرفع علم الانتفاضة

## ذكر آخر أمر الضحّاك وأول أمر أفريدون

لما اشتدّ البلاء على الناس من الضحّاك وبلغت قلوبهم الحناجر وعظمت عليهم المصائب في إبنائهم المذبحين من أجل الحيتّين جعلوا يتربصون به الدوائر فيدعون الله عليه ويتسلّون ويتعلّلون بما يرجون من الفرح في خروج أفريدون الذي بشرت به الآثار وتظاهرت بملكه الأخبار وكان رجل حداد يقال له كاوه قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيتّين وأخذ ابنه الباقي ليذبح فمزّق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح واستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشى بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمي على رأس خشبه واستقر الناس وقال من أراد هلاك هذا الكافر الفاجر وملك أفريدون الفاضل العادل فليتبّعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسو الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفافاً وثقالاً وتزايّدوا وتعاضدوا وانضمّ اليهم الرؤساء والكبراء، فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة فانخرل الضحّاك وهم بالركوب في حاشيته للايقاع بهم وإطفاء نائرهم فكَع<sup>١</sup> وجبن عن ذلك وتحاذلت فؤاده وأمر برد ابن كاوه اليه وكان يُسمّى قارن فلحق بأبيه وصار معه وزحف القوم من فورهم الى المكان الذي كان فيه أفريدون مُختفياً فأبرزوه ووقعت أعينهم منه على بدر في صورة رجل ومَلَك في صورة ملك فخروا سجداً وأثنوا عليه وضمنوا له بذل المهج بين يديه الى أن يظفر بالضحّاك ويُدرِك فيه الثأر المنيم ويقعد مكانه فأرتاح أفريدون وقال ذلك ما كنت أبغي وحمد الله وشكره وأخذ للأمر أهبة ودعا بالغيون ومعناه بالفارسية العمود الذي في رأسه صورة ثور ثمّ انه ركب في القوم المنضمّين اليه ونصب كاوه رأيته بين يديه وساروا في الأسلحة الى قصر الضحّاك وقتلوا من بيايه من الحرس والأعوان وكبسوه وهجموا عليه ووصل اليه أفريدون ومعه كاوه وقارن فضربه بالعمود الذي تقدّم ذكره وجعل الله تأويل رؤياه حقاً عليه وقطع أفريدون من جلده وتراً وشده به وحمله الى جبل دنباوند وحبسه في بئر هناك وفي بعض الروايات انه قتله وقال له الضحّاك انما تقتلني

١ النائرة= العداوة والشجناء، المنجد، "٨٤٦"، و"كع"= ضعف وجبن واكع فلاناً خوفاً وأجبنه، المجد، "٦٨٨". وفي هذا النص ذكر الثعلبي اسم كاوه بشكله المتعارف عليه "كاوه" وقال عنه بانه حداد.

٢ تحدّث الثعلبي عن هذه الرؤيا "تاريخ غزن"، ص ٢٧-٣١ "ولم نشأ إقتباسها. وقد أعاد ذكرها الثعلبي هنا مختصرة جداً. والقيون= الحدادون.

بجدك جم فقال له: أفريدون انك اذا العظيم الشأن ولكني اقلتك بفقره كاويرمايون.  
وممن تمثل افريدون والضحاك في شعره ابو تمام حيث قال من قصيدة:

مانال ماقد نال فرعون ولا هَامَانُ في الدنيا ولا قارونُ  
بل كان كالضحاك في سَطْوَتِهِ بالعالمين، وانت أفريدونُ

وفي اكاذيب المجوس وكبائر مُحالاتهم ان الضحاك بعد في الاحياء بجبل دنباوند  
وانه من المنظرين كإبليس الى يوم الوقت المعلوم<sup>١</sup>.



صورة .... خروج كاوة بالعلم "درفش كاويان"

١ تاريخ غز السير، ص ٣٢-٣٥.

## ملك أفريزون

لما فرغ أفريزون من أمر الضحّاك واستوثق منه بالحديد والحبس الشديد وافق ذلك يوم مهر من مهرماه فأتخذه الناس عيداً وسمّوه المهرجان يعنون أنهم وجدوا بعدل فريزون ما اضلوه من نفوسهم بجور الضحّاك...<sup>١</sup>

### ذكر ما أفتتح به أفريزون أمره ومارسه في درفش كاويان

((...)) ثم أمر بالخلع على كاوه وابنه قارن والرفع من اقدارهما واغنائهما مجازاة لكاوه عن حسن اثره وجميل سابقته ودعا بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لأستنفار الناس على الضحّاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر واتخاذها راية يتيمن بها في الحروب ويستفتح "بها" مغالق الحصون وسمّاها درفش كاويان ودرفش الراية بالفهلوية فما زالت طول أيامه وإيام الملوك بعده عدّة له ولهم في الأستظهار على العدو وعمدة في حسن الفأل للجيوش وكانوا يتبركون بها ويتنازعون الزيادة فيها المغالة بجواهرها ويتنافسون في محاسنها حتى صارت على امتداد الأيام يتيمة الدهر وكريمة العمر وبكر الفلك ونكتة الحُقب فكانوا يقدّمونها بين ايديهم في الحروب ولا يؤثرون بها إلا السالار المقدم والرئيس المعظم من قوادهم واصحاب جيوشهم ثم اذا قضوا منها اوطارهم ردّوها الى حارسها المحطاط عليها الى أن ادبر ملك يزدرجدر بن شهریار آخر ملوكهم وكانت الديرة على اصحابه في وقعة القادسية ف وقعت بيد رجل من النخ فضمّها سعد بن ابي وقاص الى جملة ما افاء الله على المسلمين من ودائع خزائن يزدرجدر ونفائس جوهره وحملها مع التيجان والمناطق والأطواق المرصعة وغيرها الى امير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضى الله) عنه فأمر بحلّها وفتقها وقسمها بين المسلمين ويروى أن قيمة درفش كاويان وقعت في شعر البحري حيث قال من قصيدة معروفة:

والمنايا مواثل وأنوشر      وأن يزجي الصفوف تحت الدرفس)<sup>٢</sup>.

١ ن. م. ص ٣٥-٣٦.

٢ ن. م. ص ٣٩. والدارفس هي الدرفش ولكن للضرورة قال الدرفس.



### ٢. بعض المصادر العربية والإسلامية:

لم نعر، فيما تيسر لنا الاطلاع عليه ودراسته من المصادر العربية والإسلامية، على ما يضاف من روايات الطبري والثعالبي سعةً وشمولاً وتفصيلاً سردياً لأخبار الضحاک وافریدون وکاوہ. وتکمل الروایتان، برغم ما بينهما من اختلاف في بعض تفاصيل الجزئیات والتسمیات، أحدهما الأخرى، فتجهزان المتقضي بوافر من المعلومات وإن كان یکتنفها سردٌ خیالي ملحوظ، أشیر الیه، تحوطاً، بالقول: (وتزعم الفرس).

إن رواية الطبري، وقد اعتمد بعض نصوصها الثعالبي، قد اقتبسها، بتلخيص مُكثف، ابن الأثير، عزالدین أبو الحسن علی بن ابي الکرم، (٥٥٥-٧٣٠هـ/ ١١٦٠-١٢٣٢م)، في مؤلفه، الكامل في التاريخ<sup>١</sup>، (١/ ٧٤-٧٧، ٨٣)، فجاء كلام ابن الأثير على نسق رواية الطبري تماماً. أما بقية المصادر فلم تأتِ الأخبار والحوادث المروية لديها بذلك الشكل من التفصيل وإنما اتسمت بالاختصار والتضارب والاختلاف، فلا تشغي علیل ولا تروي غلیل، وليس لذلك من تعليل، سوى ما لمسناه البعض في روايات الأحداث من خرافة ومبالغة وتهويل، فُجِّنَف، مُعَمِّدٌ عن الخوض الصريح، وعمد الى التلميح، بل عمد، مثلما فعل اليعقوبي، أبو يعقوب أحمد بن اسحاق بن جعفر بن واضح، (ت بعد ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م)، الى ترك ما ينكره ويستبشع الناس<sup>٢</sup>.

كتب اليعقوبي: ((فارس تدعي لملوكها اموراً كثيرة، مما لا يقبل مثلها، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحدة عدة افواه وعيون، ويكون للآخر وجه من النحاس، يكون على كتفي آخر حيتان تطعمان ادمغة الرجال، وطول المدة في العمر، ودفع الموت عن الناس، واشباه ذلك مما تدفعه العقول ويجرى فيه مجرى اللعبات والهزل، ومما لاحقيقة له))<sup>٣</sup>. جاء ذلك في حديث اليعقوبي عن ملوك ایران الأوائل، كما قال عنهم: ((... ولهم اخبار قد اثبت رأينا اكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأن مذهبنا حذف كل مستبشع))<sup>٤</sup>.

١ طبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بالأوفسيت، عن الطبعة الأوروبية/ بريل ١٨٦٧م، بيروت، ١٩٦٥م.

٢ تأريخ اليعقوبي، طبعة دار صادر بيروت بالأوسيت، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ١/ ١٥٨م.

٣ ن. م. ١٥٨/١.

٤ ن. م. ١٥٩/١.

ومن المبالغات التي ذكرها اليعقوبي للفرس ما كانوا ينسبونه لملوك المملكة الأولى من سني الحكم، فقال: ((... فمن كان عندهم من أول ملوكهم والمملكة الأولى قبل اردشير... الضحاك ألف سنة، افريدون خمسمائة سنة))<sup>١</sup>. ويضيف الى ذلك: ((ويزعم النسابون أنهم "يقصد ملوك المملكة الأولى" من ولد عامورا بن يافت بن نوح، وكانوا على دين الصابئين، يعظمون الشمس والقمر والنار والنجوم السبعة، ولم يكونوا مجوساً، ولكنهم كانوا على شرائع الصابئين، وكان كلامهم السرياني، به يتكلمون وبه يكتبون، وهذا رسم خط السرياني، ولهم أخبار قد أثبتت رأينا أكثر الناس ينكرونها ويستبشعونها، فتركناها، لأن مذهبنا حذف كل مستبشع))<sup>٢</sup>. فهو يستقرب من المزاعم، كما وحذف التصور الأسطوري من الروايات، حسب قوله، وكما أشرنا أعلاه، تتم ملاحظة اليعقوبي الذكية، الأنفة، عن رهافة فكرية ومنطق سليم والتزام دقيق وإستيعاب جيد لمستلزمات البحث وقدره فائقة للتمييز بين الغث والسليم من الأخبار والحوادث المروية. ليس بمستقرب ولا هناك من تناقض بين تقديرنا تشبث اليعقوبي بتطبيق منهج البحث حيال الأخبار المروية وبين محاولتنا عرض كل ما نحصل عليه من نص يتناول موضوعات تخص الضحاك أو افريدون أو كاوه، مباشرة أو بصورة غير مباشرة، وبينها روايات تعرض لنقدها المؤرخ اليعقوبي وأحجم عن ذكر تفاصيل ماجريات أحداثها، وذلك لأننا، بطبيعة توجهنا لكشف الجذور الأسطورية لملمحة النوروز الشعبية، نرى من الأنسب أن نفتش ونبحث عنها في كافة الروايات التي تدور حول منشاء الأسطورة والمناطق والسكان الذين لهم صلة بها، سواء أحس المؤلف ونوه بطبيعة التصور الخيالي "الفتنازي" لما ينقل من روايات أم أنه غفل أو تغافل عن ذلك.

نجد، في سياق ما تقدم في النصوص الواردة أدناه، وهي تتناول موضوعات تخص الضحاك أو افريدون أو كاوه، وما يتصل بهم من أماكن وأناس وعقائد، قد جمعت بين دفتيها مزيجاً متناقضاً بين شك أصحابها فيما يروون من أخبار وبين تيقنهم من صحة ما يدونون من المعلومات وضعية تسجيلية وإحصائية موثقة.

١ ن. م. ١٥٨/١.

٢ ن. م. ١٥٨-١٥٩، وأشار المحقق في الهامش رقم (١) ص ١٥٩ الى "انه لم يثبت هذا الرسم في الأصل". وذلك على ما ذكر في النص وهذا رسم الخط السرياني.

إن سبب الشك والظعن الموجه لما يُنقل، لدى بعضهم، يعود، بالطبع، الى خصوصية الفترة التي يتحدثون عنها، وهي الفترة الخرافية من تأريخ إيران، عهد الملوكية الأولى، بينما تمتلك مدوناتهم نصيباً وافراً نسبياً من اليقين والصحة لاعتمادها على روايات مُسندة بشكل سليم أو على سجلات موثقة أو على مشاهدات عينية شخصية، كما هو الحال عند وصفهم الأماكن وأحصاء وارداتها ومنتجاتها وسكانها "ديموغرافياً" Demography. لذلك فإن النصوص المُستخدمة أدناه، برغم اقتضاها وتناقضها واحتوائها على اللامعقول من التصورات الخيالية "الفنطازية"، لها قيمتها في استكمال وضوح جوانب من ملامح الموضوع بقيت باهتة.

كتب المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (متوفي ٣٤٦هـ/٩٥٦م) في مؤلفه، "مروج الذهب ومعادن الجوهر"<sup>١</sup>: ((إنَّ لـ "بيوراسب" [الضخَّاء، ال ده اك، ٢٢٣/٨-٤، ١٢٣/٢] حيتان على منكبيه، وأنه من ملوك النبط الكلدانيين وكان على دين الصابئة، وحكم الف سنة وهو حيّ و لكنه مُقَيَّد ومُكَبَّل بأمر الفريدون بجبل دنباوند، ٢٢٤/٨، دنباوند، ١٢٣/٢ بين الري وطبرستان. وأعتبر يومُ حبسه عيداً "المهرجان" (١/٢٢٤، ٢/١٩٧). وذكر عن الفريدون وأنَّ حكمه كان في بابل، وأشار الى نهر النرس "١/٢٢٤". وكتب عن رؤية الفرس وانها من جلود ومحلة بالذهب والجواهر والاحجار الثمينة ويطلقون عليها: درفش كاويان "٢/١٢٣". وقد اسهب المسعودي في كتابه: المروج عن الأكراد: ذاكراً زومهم "أماكن ومحال سكنهم" وقبائلهم ورؤسائهم والمهام التي يكلفون بها. ومن مناطق سكن الأكراد ذكر أصبهان، كما ذكر عن قبيلة الشوهجان الكرديّة: أنها ببلاد ما بين الكوفة والبصرة "٢/١٢٤"، وقد أشار محقق الكتاب في الهامش رقم (٣) في أنها في نسخ أخرى: (ببلاد ماهي الكوفة والبصرة). وهو محق لأن النص يؤيد ما ذكره المحقق ورد النص في المروج على هذه الصورة: (فأما نوع من الأكراد - وهم الشوهجان ببلاد ما بين الكوفة والبصرة، وهي أرض الدينور وهمذان-) <sup>٢</sup>. [توجد لحد الآن عشيرة كرديّة فيلية تُعرف بالشوهانية]

لقد ورد ذكر الأكراد في المروج "٢/١٢٢، ١٢٤، ١٢٣"، وتكلم المسعودي في المروج عن العقيدة الصابئية "١/٢٢٣، ٢/٢٣٦-٧" باعتباران عقيدة الأيرانيين في عهد

١ بتحقيق محمد مجي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤م.

٢ ن. م. ١٢٤/٢. والدينور وهمذان هما في إيران.

الملوكية الأولى كانت صابئية ثُمَّ تَجَسَّوْا "إيْ اصْبَحُوا مَجُوساً" وحسب قوله كذلك في مؤلفه، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران<sup>١</sup>، إذ كتب: ((وكان دينهم دين الصابئة ثُمَّ تَجَسَّوْا وعبدوا النيران))<sup>٢</sup>.

ويبين المسعودي في "مروج الذهب" بأن تسمية "بيوراسب" هي الصحيحة، من وجهة نظره، وأن بقية التسميات: الضحَّك، بهراسب، غير صحيحة. ونعته بالساهر والباغي والمتمرد "٢٢٣/٨-٤". وكتب في مؤلفه، "التنبيه والأشراف"<sup>٣</sup>، عن الضحَّك: ((والفرس تغلوا فيه وتذكر من أخباره أن حيتين كانتا في كتفيه))<sup>٤</sup>، وقال عن كاوه: ((ظهر رجل من أهل أصبهان أسكافي يقال له غابي))<sup>٥</sup>، وكتب عن مصير الضحَّك: ((وانفذه أفریدون الى جبل دباوند))<sup>٦</sup>، وأنه حي ومقيد هناك "ص ٨٦".

وكتب عن الراية: ((وتيمناً بتلك الراية فسميت درفش كابيان إضافة الى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الراية وبهذه الفارسية اشفى الحرز وحليت بالذهب وانواع الجواهر الثمينة وكانت لا تظهر الا في الحروب العظيمة))<sup>٧</sup>. وكرر المسعودي، قوله السابق عن الضحَّك بأنه: ((كان من أوائل ملوك الكلدانيين النبط))<sup>٨</sup> وذكر بأن حكم أفریدون، دام خمسمائة عام والضحَّك ألف عام "٨٥ و ٨٨".

وكتب عن الأكراد: قبائلهم ومناطق سكناهم وعن أصلهم "ص ٨٨-٨٩" وفي حديثه عن ظهور الزرادشتية قال: بأن الأيرانيين كانوا قبل ظهورها صابئة: ((وكانوا قبل ذلك على رأي الحنفاء وهم الصابئيين وهو المذهب الذي أتى به بوذاسب الى طهمورث وهذه كلمة سريانية وعُربت وأنمست حنيفوا وقيل جئ بحرف بين الباء والفاء وأنه ليس للسريانيين، وذكر أن الصابئيين نسبوا الى صابي بن متوشلخ بن ادريس وكان على

١ بيروت، ط ٣، ١٩٧٨ م.

٢ ن. م، ص ١٠١.

٣ طبعة مكتبة خياط، بالأوفسيت، بيروت، ١٩٦٥. عن النسخة المحققة من قبل ف. ر. بارون روسين v. r. baron rosen.

٤ ن. م، ص ٨٥-٨٦.

٥ ن. م، ص ٨٦. وهو يخالف من قال بأن كاوه كان حداداً.

٦ ن. م، ص ٨٦.

٧ ن. م، ص ٨٦. ويستمر في حديثه عن الراية حتى الصفحة ٨٧.

٨ ن. م، ص ٨٨.

الحنيفية الأولى)) "ص ٩٠-٩١". لقد خصصَ المسعودي حديثاً عن الأشهر الفارسية وما فيها من أعياد (مروج ٢/٢٠٢-٣) وعن أيامهم "مروج ٢/٢٠٣".

كتب ابن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد في مؤلفه "المحبر"<sup>١</sup> (متوفى ٨٥٩هـ/٢٤٥م) عن الذين ملكوا الأرض كلها من ولد آدم، فقال: ((والثالث "البيوراسب" وهو الضحّاك ابن قيس ذو الحيتين، صديق إبليس الذي قبل إبليس ظهره، فظهرت في منكبهِ حيتان. ملك الدنيا ألف سنة. وقال هشام بن الكلبي: كان أبي وعوانه وشرقي يقولون: الضحّاك بن الأهيوب بن الأزد بن الغوث. والفرس تدعيه... وقال ابن الكلبي أيضاً: ملك الأرض أربعة نفر: بران وفاجران... وقال هشام مرة أخرى: الفاجران "نمرود" و"الضحّاك")<sup>٢</sup>.

ونختتم النصوص العربية والإسلامية عن (أفريدون والضحّاك بما كتبه القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (٦٠٥هـ/١٢٠٨م-٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، في مؤلفه، "آثار البلاد وأخبار العباد"<sup>٣</sup>، عن امرهما قال: ((زعم الفرس أن فيهم عشرة أنفس لم يوجد في شيء من الأصناف مثله ولا في الفرس أيضاً. أولهم أفريدون بن كيقباز بن جمشيد، ملك الأرض كلها وملاها من العدل و الأحسان بعدما كانت مملوءة من العسف والجور من ظلم الضحّاك بيوراسب، وما أخذ الضحّاك من أموال الناس ردّها إلى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين، وذكر بعض النسّاب أن أفريدون هو ذوالقرنين الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، لأنه ملك المشرق والمغرب وأمر بعبادة الله تعالى وكان ذاعداً وإحساناً)<sup>٤</sup>.

#### ٤- بعض المصادر الحديثة:

إن أوسع ما عثرنا عليه من البحوث عن أعياد الإيرانيين القديمة هو لدى آرثر كريستنسن في مؤلفه، "إيران في عهد الساسانيين"، وهو إذ يتحدّث عن الفترة

١ باعْتناء د. ايلزه ليختن شتيتز، بيروت، بلا تأريخ.

٢ ن. م.، ص ٣٩٣-٣٩٤. وكتب في الهامش رقم (٢) ص ٣٩٣ ما يأتي: (الضحّاك هو معرب "زدها ط" أي "زدها" وهو ثعبان بالفارسية).

٣ طبعة دار صادر، بيروت، بلا تأريخ.

٤ ن. م.، ص ٢٣٣-٢٣٤.

الساسانية من تأريخ إيران فأنه كان يرجع، دوماً، الى الأزمنة القديمة، السابقة للعهد الساساني، للأطلاع على الخلفية حتى تتوضح مسيرة التطور لديه.

كتب كريستنسن عن الأعياد يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين- التي يعتبر كتاب البيروني "الأثار الباقية" من المصادر الرئيسية لمعرفة-أعياداً زراعية تتصل عادة بأعمال المزارع، ولما اعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الاحتفال بها مراسيم دينية مع احتفالات، سحرية في الأصل ولكنها أختصرت كثيراً الى مراسيم عادية يصحبها كثير من الملامي الشعبية من كل نوع، ووفقاً للخيال الذي ألفه الكتّاب في الخرافات الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتأريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيد تمجيذاً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام ييم "جمشيد" (أو أفريدون أو غيرها من الأبطال الخرافيين)).<sup>١</sup>

وبعد ان يتحدث عن الأيام والأشهر وتسمياتها وطريقة الكبس وعن اعياد "إيران، ص ١٥٩-١٦٢" يأتي على ذكر عيد النوروز "ص ١٦٢-١٦٣" وعيد المهرجان "ص ١٦٣-١٦٤" وعن العيدين الربيعيين السابقين للنوروز وهما: عيد بهارچشن (ص ١٦٤) وكان يُسمى في العهد الإسلامية "بضروج الكوسج" وعيد آذرچشن الثاني "ص ١٦٤" وعيد خُرم روز "اليوم العيد"، ص ١٦٤. وعن عيد الثوم "سير سور" وعيد تسميته مركبة أولها فيها كلمة گاو بمعنى الثور ويقول عنه: ((وأصل هذا العيد يتصل بخرافة الملك فريدون القديم. فقد ركب هذا الملك ثوراً في الليلة التي ظهر فيها الثور الذي يجر عجلة القمر)، وعيد ساذگ "ساده بالفارسية" وهو أهم اعياد النار، وعيد أبریزگان (آب ریزان)-عيد السقي-، ويوم اسپندارمند هو عيد النساء ويُسمى مُزدگیران، ويقع في اليوم الخامس من شهر اسپندارمند، وفي اليوم التاسع عشر من اسپندارمند عيد يُسمى "نوروز الأنهار والمياه الجارية" وفيه يطرحون الطيب والماورد وغير ذلك في المياه الجارية)) (ص ١٦٤-١٦٨). بعد هذا الاستعراض السريع المكثف لما كتبه كريستنسن عن اعياد الإيرانيين ننقل النصوص المهمة عن الأعياد ذات العلاقة بالبحث.

كتب كرسيتنسن عن النوروز، وقد سبق ان أتينا ببعض النصوص منه، ما يأتي: ((وكان النوروز، اكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في ايران "نوگ روز" بالفارسية

١ إيران، ص ١٥٩.

نوروز" وهو يوم رأس السنة الذي يلي عيد فرورديگان<sup>١</sup> مباشرة في السنوات البسيطة... انه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص الزجموك "Zagmok" الذي هو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تُقدم لملك في النوروز، وفيه يُعين أو يستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقود الجديدة وتُطهر بيوت النار ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هذه الأيام يجلس ملوك الساسانيين للعامة ويقابلون العظماء وآل ساسان في نظام حسن ويقدمون لهم الهدايا. وفي اليوم السادس كان الملك يحتفل هو نفسه بالعيد مع خاصته، والواقع ان اليوم الأول واليوم الأخير من النوروز "اليوم السادس" كان يحتفل بهما احتفالاً يحوى كل المظاهر الشعبية<sup>٢</sup>. وكانوا يصحون مبكرين في اليوم الأول ويذهبون الى مجاري المياه والقنوات للاستحمام وورش بعضهم بعضاً بالماء، وكانوا يتبادلون هدايا الحلوى. وكانوا في الصباح، قبل ان ينطق احدهم بكلمة يأكلون السكر ويلعبون العسل ثلاث مرات، ويدلكون اجسامهم بالزيت، ويتبخرون بثلاث قطع من الشمع ليحفظوا (انفسهم من الأمراض والآفات)<sup>٣</sup>.

لم ترد في حديثه عن النوروز أية إشارة الى مضمون الأسطورة لكن عرضه لما جريات أيام الاحتفال وان جاء مُكتفياً له قيمته لاسيما وأنه قد استقى معلوماته من مصادر عدة. وأما حديثه عن عيد المهرجان، وبرغم قصره، فإنه ذو صلة بأحداث الأسطورة، فقد جاء فيه: ((وكان المهرجان عيداً كبيراً جداً، هو عيد ميترا، يحتفل به يوم مهر "١٦ من شهر مهر". وكان في الأزمنة القديمة يوم رأس السنة كما راينا. وقد احتفظ بكل تقاليده. وقد كان المهرجان، كالنوروز، احتفالاً بخلق الإنسان والأرض وغير ذلك من حوادث التاريخ الخرافي. ومن رسوم الاكاسرة في هذا اليوم التتوج بالتاج الذي عليه صورة الشمس وعجلها الدائرة عليها. ومنه جرى الرسم بأن يقف في صحن

١ إيران، ص ١٦٢. وكتب في الهامش رقم (٢): ((كانوا يحتفلون برأس السنة في أول الربيع أيام الأسلام، وكان تأريخه في التقديم العربي يتغير كل سنة، وفي العهد الحالي نظم التقديم الشمسي الذي يجعل النوروز رأس السنة كما اتخذ اسماء السنة الزراد شتية القديمة، ص ١٦٢)).

٢ إيران، ص ١٦٣. وذكر في الهامش رقم (١): ((يحتفل اليوم بنوع خاص باليومين الأول والثالث عشر من النوروز. وهذا اليوم هو آخر العيد)).

٣ ن. م، ص ١٦٢-١٦٣.

دار الملك رجلٌ شجاعٌ وقت إسفار الصبح ويقول بأعلى صوته: يا أيها الملائكة<sup>١</sup> أنزلوا الى الدنيا وامنعوا الشياطين والأشرار وادفعوهم عن الدنيا. ومن طعم المهرجان شيئاً من الرمان وشَم ماء ورد دفع عنه آفات كثيرة<sup>٢</sup>.

إلا إن ذكر الضحك، بيوراسب، وأفريدون قد ورد بشكل صريح في عيد ساذگ. وقد كتب عن هذا العيد ما يأتي: ((والعاشر من بهمن يوم مشهور بعيد ساذگ "ساده بالفارسية" وهو أهم أعياد النار. وقد ذكره كثيراً الكتاب العرب والفرس. ووصله بعضهم تاريخ هوشنگ أول ملوك الأسرة الخرافية، أسرة الپیشدادیین، ووصله آخرون ببيوراسب الظالم أو الضحك "ضحك عند الفردوسي"، وهو الرجل الذي نبت على كتفيه ثعبانان والذي عزله وقيدَه أفريدون.

ويروي البيهقي<sup>٣</sup> إن الأيرانيين في مساء عيد السذق يتبخرون لطرد السوء حتى صار في كل رسوم الملوك في ليلته أبقاء النيران وتاجيجها وإرسال الوحوش فيها وتطير الطيور في لهبها والشرب والتلهي حولها<sup>٤</sup>.

لم يورد كريستنسن أي ذكر لكاوه في هذه الأعياد ولم يتوسع في تفاصيل الأسطورة، بيد أنه تطرق الى ذكر كاوه لدى حديثه عن علم الأيرانيين "درفش كاويان"، (٤٨٣-٤٨٥).

يخالف د. أمين عبدالمجيد بدوي مصادر ومراجع عديدة حول بعض الأعياد (ذكر ثلاثة منها: السذوق "السذگ أو ساده" والنوروز والمهرجان) في مؤلفه، "القصة في الأدب الفارسي"<sup>٥</sup>، فنسب عيد السذق "السذگ، ساده" الى: ((أوشهنگ كشف النار وأقلم عيد السذق احتفالاً بهذا الكشف واتخذ النار قبلة))<sup>٦</sup>، ونسب عيد النوروز الى جمشيد بن طهمورث بن أوشهنگ: ((... وكان ذلك أول يوم من السنة وقت حلول الشمس في برج الحمل فسماه "نوروز" أي اليوم الجديد وجلس فيه للهو والطرب

١ ن. م، ص ١٦٤. وكتب في الهامش (١) لعل أصل الصيغة البهلوية ان يكون يزدان "يازاتا" أو أمر سثندان "امشاستنتا".

٢ ن. م، ص ١٦٤-١٦٤.

٣ ن. م، ص ١٦٦ وذكر في الهامش (١): (ص ٢٢٦-٢٢٧) والترجمة ص ٢١٣-٢١٤.

٤ ن. م، ص ١٦٥-١٦٦.

٥ القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٢٠٤-٢٠٥.

٦ ن. م، ص ٢٠٤.



والشراب وأصبح النوروز أكبر أعياد الفرس حتى يومنا هذا<sup>١</sup>، كما اعتبر عيد المهرجان تخليداً لانتصار أفريدون على الضحّاك: ((وكذلك استحدث أفريدون مقمعةً من الحديد "كرز- چراز" على صورة الثور قضى بها على عدوه الضحّاك وجعل من يوم انتصاره عليه عيداً أسماه عيد المهرجان))<sup>٢</sup>.

ويضيف الى ذلك قوله: ((وهذه الأعياد الثلاثة "السّذوق والنوروز والمهرجان" أشهر أعياد الفرس ولكن النوروز أعظمها وما زال الى اليوم العيد القومي لجميع الإيرانيين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم))<sup>٣</sup>. تدعوا الى الحيرة، ولاشك، نسبة د. امين عبدالمجيد بدوي، عيد النوروز الى جمشيد بينما تقرن غالبية المصادر، كما مرّ بنا، عيد النوروز بانتصار حفيد جمشيد وهو أفريدون، بفضل الانتفاضة التي قادها وأثارها كاوه الحداد، على الضحّاك. ومثار الحيرة أن د. بدوي مطلع على كثير من المصادر ويجيد اللغة الفارسية، كما هو واضح في مؤلفه، القصة في الأدب الفارسي، كما أنه يعلم مكانة الانتصار الذي حققه كاوه وقد أشار هو بالذات في أماكن متعدّدة من مؤلفه الى أحداث الأسطورة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ((وفي عهد أفريدون ظهر أول علم رفعه ملوك إيران في الحرب، وهو العلم الذي صنّعه "كاوه" الحداد من الأدم وحمله في ثورته على الضحّاك. وقد تيمّن به الملوك وزينوه بالحرير والجواهر وعُرف بأسم "الدرفش الكاوياني")<sup>٤</sup>، وله بعد ذلك قوله: ((«كاوه» الزعيم الشعبي الثائر على طفوى الضحّاك يجمع الشعب ويلتف به حول أفريدون ويقضي الثوار على الضحّاك الغاصب الغاشم وتستعيد أمنها بفضل التفاهم حول هذا الملك))<sup>٥</sup>، وكذلك لدى حديثه عن الأبطال قال: ((وكان طليعتهم "كاوه" الحداد البطل الشعبي الذي ثار على الضحّاك وجمع الشعب الساخط حول رايته "درفش كاوياني" وساربه خلف أفريدون))<sup>٦</sup>.

١. ن. م.، ص ٢٠٤.

٢. ن. م.، ص ٢٠٤، والمقامة بالكسر واحدة "المقامع": من حديد كالمحجن يضرب بها على رأس الفيل. "مختار الضحّاك، ص ٦٣٠".

٣. ن. م.، ص ٢٠٥.

٤. ن. م.، ص ٢٠٥.

٥. ن. م.، ص ٢٠٥.

٦. ن. م.، ص ٢٠٩.

وقوله: ((ولما انتهت نوبة الملك الى أفريدون بعد قضائه على الضحّاك اقبل عليه الناس مهتئين يشكرون الله))<sup>١</sup>، وغيرها. وأما عيد المهرجان فقد نسبته المصادر الى عيد الحصاد الخريفي المقترن بأحداثٍ حَزَّ الضحّاك وحبسه بجبل دونباوند بأمر من أفريدون. وأما النوروز فهو يوم انتصار كاوه في الربيع.

### عيد رأس السنه الكردي:

تفاوتت المجموعات البشرية القديمة فيما بينها في أزمنة نشوء وبناء تصوراتها الذهنية المتخيلة وتطورها وفي نوعيتها وكميتها وذلك تبعاً لاختلافات موضوعية وخصوصيات موضوعية ولاقدمية وجود المجموعة، غير انه لايمكن تصور تخلف مجموعة عن التوصل الى اختلاف تصوراتها. أما فجوة الاختلاف بين بعض البنى الذهنية المتجاورة، فإنها تأخذ بمرور الزمن، بالتقلص حالما تبدأ ظروف مضامين تصوراتها الفنتازية بعضها من بعض، ويبدو لنا ذلك واضحاً في تشابه وتقارب الممارسات الاضناله بعيد رأس السنة الربيعي ومايتضمنه من اساطير واحداث ظرفية وتعيين وتحديد موعد بدء الاحتفال بالعيد ومدته بصورة متقاربة جداً الى درجة تحمل على الاعتقاد بأنّ هناك رأياً موحداً بينها جميعاً. ولكن تبقى مسألة تحديد الاصاله والريادة في اختلاف التصورات الخاصة بالاحتفال مشكلة معقدة لصلتها بأصل وجود كلّ مجموعة في ديجور ماض معتم سحيق غير مدون ولا موثق مما يستدعي بذل جهود استثنائية والاستعانة بوسائل متعددة من الاستقراء والمقارنة وماتوصلت اليه كشوفات الاثاريين وابحات المحققين بالتاريخ القديم والانثرو بولوجيا من أجل التوصل والعتور على مالهذا العيد واساطيره من جذور. وهذا ماسيعانيه من جهد الباحث عن أصل احتفال الاكراد بعيد رأس السنة وعن مدى ريادتهم في اختلاف تصوراتهم الخاصة بشأنه وذلك لاختلاف الفرضيات حول أصل الاكراد. لاشك ان بنية الاكراد الذهنية لم تكن مصابة بالعقم لكي تعجز عن مجارة نظائرها في المنطقة في اختلاف التصورات المنعكسة عن تجليات الطبيعة، المتغيرة موسمياً، وماتفرزه علاقاتهم الاجتماعية البسيطة.

غير ان الاختلاف حول الاصالة والريادة والمضمون، الذي لايزال مستمراً بين الباحثين، يجب ان يناقش على اساس الاختلاف في نمط حياة كل مجموعة والى اختلافها في نمط الانتاج السائد لدى كل منها، وفيما بينها من تباين في مستوى تطور الانتاج، وذلك للعلاقة الجدلية بين تطور مستوى الادراك والوعي وبين اسلوب الانتاج ومستوى تطوره. وفي هذا السياق يجب ان تدرس مساهمة الاكراد في عيد رأس السنة. ولكن ولما كان من المتعذر، لحد الان، الحصول على نص كُردي يوثق ماضي الكُرد السحيق، ويستدعي لذلك الاعتماد على مصادر غير كُردية، فإنه يعقد الامر بعض الشيء، حيث يعزى غياب النص الكُردى ظهور تلك الافتراضات التي لاترجع التصورات التخيلية عن العيد الى اصول كُردية فحسب، بل ويلحق الاكراد انفسهم ومعتقداتهم ولغتهم وموروثاتهم الى اصول فارسية، بينما الراجع لدينا ان الاكراد القدماء هم حفدة اولئك العراقيين الشماليين الجبليين<sup>١</sup>، وهذا مما يقتضي بذل جهود استثنائية لتذليل هذه العقدة وازالة وهم الصلة والتأثير الفارسي ولن يتحقق الا عبر بحث مستفيض في تأريخ شعوب المنطقة واستقراء حالات مشابهة في مسيرة البشر التطورية ونشأة تصوراتها العقائدية ومن خلال ذلك يمكن التوصل الى استنتاجات وان تكن قياسية منطقية ولكن لايرقي اليها ادنى شك، اذ لم تكن بيئة الاكراد الذهنية، كما ذكرنا آنفاً، عاجزة عن مسايرة نظائرها الاخرى في ابداع التصورات والتخيلات واختلاق الالهة وتسطير مايدور حولها من اساطير خاصة بها بشكلها البدائي الساذج وقد دلت اللقى والكشوف والرسوم بشمال العراق الجبلي على اصالتها، ثم لا بد وان تطرا على تلك المتخيلات البدائية تطورات وتحويرات اجرتها الذهنية الكُردية القديمة استجابة لتأثير المستجدات الحاصلة في المجتمع الكُردى القديم نتيجة التحولات الداخلية والمحاكاة والاقتباس الخارجي، واتينا على ذكرها بشئ من التفصيل في مؤلف لنا بعنوان "دراسات عن بعض الاصول الكُردية"، فجرت، ولا بد، تغييرات وتحويرات في الموروث الاعتقادي البسيط الساذج. وبدأت تظهر لديهم كمحصلة لتجاربهم الخاصة انطباعات واحاسيس مختلفة تجاه مايحل في الطبيعة خلال عام من تغييرات. وكان الاله دموزي اله الرعي والخضار قد عبد بشمال العراق قبل ان ينقل السومريون عبادته ايضا الى جنوب العراق. ولما بدأت تظهر المقدمات المادية للتحول الى مجتمع طبقي اخذت تختمر،

١ ينظر: محمد امين زكي، تاريخ الكُرد وكُردستان، الترجمة العربية، مشار اليه سابقا، ص ٤٦.

ولابد، في بودقة وجدان الاكراد صور الام ومآسي المجتمع؛ فبدات تظهر مؤشرات تعكس التحسس بالظلم الاجتماعي، وانتفاضة الشعب الكُردِي ضد الطاغية الضحاك [ده أك] في احتفالية عيد النوروز خبر معبر عنها.

فلم يختلف الاكراد عن سواهم اذن في التأثر بتجليات الطبيعة المتغيرة موسميا وبالمتغيرات الحاصلة في مجتمعهم وفق الشروط الظرفية ولاسيما بعد انتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت كما لم يختلفوا في ربطهم الانفعالات المنعكسة عن الطبيعة بالتي في المجتمع فكانوا يظهرن مختلف الاحاسيس تجاه ما يحصل في الطبيعة خلال العام فيبتهجون لانطلاق الطبيعة بعطائها وازدهار مناظرها ويكتئبون حزنا في ظروف طغيان قساوتها وجد بها فكانوا لذلك يستقبلون الربيع بالافراح ويواجهون الشقاء بالاتراح. لهذا برز لديهم عيدان مهمان: هما عيد رأس السنة الربيعي [النوروز] وعيد الحصاد الخريفي [المهرجان] ويقتربان بجديتين خرافيتين اولهما بآنتصار الشعب الكُردِي المضطهد على الطاغية الضحاك والثاني بحبس الضحاك في جبل دوماوند. فيذكر محمد امين زكي عن عيد المهرجان: ((ذكر العلامة "مورية" سنة ١٨١٢ في الرحلة الثانية (Second Journey ص ٣٥٧) بحثا مهرجان (زماوند - دماوند) فقال انه في ٣١ اغسطس من كل سنة كانت تقام حفلات شعبية كبيرة، بمناسبة خلاص ايران من ظلم الضحاك (بيوراسب) الضحاك ولايزال يطلق على هذا المهرجان اسم "جژن كُردِي - العيد الكُردِي"))).

وذكر في الهامش رقم (٣) في الصفحة ٤٧ من كتابه تاريخ كُردستان ماياتي: ((ويقول مؤلف كتاب (تاريخ ايران) السير مالكولم ان رواية (جژن - جشن) الكُردِي هذا ان هي الامثال من امثلة الظلم والاستبداد سرى الى الكُرد من الفرس. غير ان المؤرخ الشهير (فون هامر) الالماني (كذا) يقول ماياتي (ان رواية "جژن كُردِي" هذه ماهي الاصفحة تاريخية مجيدة للشعب الكُردِي)). فعيد رأس السنة [النوروز] يتزامن الاحتفال به مع بداية الربيع في كل عام وعادة في نهاية شهر آذار وبداية شهر نيسان الذي هو بداية التقويم السنوي في المنطقة والمهرجان يقع في الخريف في موسم التآسي على فقدان الامل وبداية الاحباط بزوال النعم والخيرات والنهايو لاستقبال فترة الركود بفصل النبات ليكابدوا الاحزان بكابة وحسرات حتى نهاية شهر شباط فاذا شارف الشتاء، فصل العقم، على نهايته ولاحت تباشير الربيع عادوا من جديد ليغرقوا في

دفعات المنى وخيال التأمّلات مبهتهجين لملاقاة الربيع بالافراح والمسرات. كان لابد لتعليل هذه التحولات الانفعالية النفسية من اختلاف تصورات اسطورية واحداث خرافية تعزز ممارسة الاحتفالات. وبناء على توارّد نصوص أجنبية غير كُردية تتحدث عن اسهامات الاكراد في اختفالات عيد رأس السنة جعل غالبية المصادر تظن بان الاكراد مقلدون في عقائدهم وممارساتهم واحتفالاتهم للفرس الايرانيين، كما يردد ذلك كثيرا د. سامي سعيد الاحمد وهو يتحدث عن معتقدات واعيان اليزيدية<sup>١</sup> وغالبيتهم من الاكراد الاقحاح<sup>٢</sup>، ويردد ذلك ايضا الاستاذ عبدالرزاق الحسني<sup>٣</sup>، فانهما يعتبران المراسيم والاحتفالات لدى اليزيدية في اغلبها تقليدا لما كان لدى الفرس المجوس والزرادشتي، بينما كان الاله دموزي قد عبد بشمال العراق قبل ظهور الزرادشتية وسوف نرى الرابطة بين الاله دموزي واليه اليزيدية "طاوؤس ملك" وعلاقتهم بعيد رأس السنة. وسوف نناقش آراءهما خلال استعراضنا لعيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي". ويعرض العلامة محمد امين زكي وجهات نظر متباينة وهو يتحدث عن اصل الكُرد ومعتقداتهم وعن نحلة اليزيدية، مذكر الخرافة عن نشأة الاكراد من اولئك الذين نجو بعد استحياهم من بطش الطاغية الضحاك وامروا بالتسلل الى قلال الجبال تخفيا، وبين تسمية عيد المهرجان الخريفي بـ(جژن كُردى = اي عيد الاكراد)، كدليل على فرحة الاكراد بتخلصهم من ظلم الضحاك الذي يدل لقطة على نظام ظالم دام في ايران الف عام وليس اسما لشخص<sup>٤</sup>، وبين الآراء المتصارية حول عبادة الشمس والشیطان [اله الشر<sup>٥</sup>]، وهو اميل الى الاعتقاد بالتأثيرات الايراني في معتقدات الاكراد القديمة، وبصورة خاصة في اليزيدية، على اعتبار ان اليزيديين نحلة كانوا في ايران ومن ثمّ قدموا الى العراق، وتأثروا بالمانوية والزرادشتية ولعبادتهم الهی الخير والشر [الشیطان<sup>٦</sup>]، بينما يرى بذات الوقت قدم عبادة الطبيعة، كالشمس، بشمال العراق، بل وفي جميع وادي الرافدين.

١ في مؤلفه، اليزيدية احوالهم ومعتقداتهم.

٢ تشير غالبية المصادر على ان القسم الكُردى من اليزيدية وهم الاغلب، اكراد اقچاء.

٣ في مؤلفه، اليزيديون في حاضرمهم وماضيهم.

٤ تاريخ الكُرد وكردستان، ص ٤٧ هامش رقم (١).

٥ ن. م. ص ٤٧، هامش رقم (٣).

٦ تاريخ الكُرد وكُردستان، الصفحات ٢٧، ٤٧-٤٨، ٢٩٤.

ترد اشارات واضحة عن احتفالات الكُرد بعيد رأس السنة في مصادر عديدة، تصف افراحهم وابتهاجم به بوصفه عيداً لتحررهم وموعداً لانطلاق الخيرات والنعم وتغير مظهر الطبيعة العابس الى مشرق زاه. كما تسرد الحكايات والحوادث الخرافية عن اسهاماتهم في التصورات المتخيلة عن فعاليات يوم النوروز. لكن تلك المصادر كلها كتبت بلغات اجنبية ليس بينها أي مصدر باللغة الكُردية. ولذلك برغم كثرتها فلا تزال الفجوة واسعة بين واقع الحال والخيال والقضايا من دون حسم ثابت، وبلوغ الحقيفة حسب المنال. ونظرا لاستعراضنا النصوص الخاصة باسهام الاكراد باحتفالات عيد النوروز وماذا رحول كاوه والضحاك، بشكل واسع فاننا سنكتفي بالتحدث عن عيد رأس السنة اليزيدي.

### عيد رأس السنه اليزيدي (سري صالي):

يعدُّ اليزيديون، وغالبيتهم من الاكراد الاقحاح<sup>١</sup>، كما ذكرنا، شهر نيسان الشرقي بداية<sup>٢</sup> تقويمهم السنوي. ويعينون في بداية نيسان من كل عام احتفالهم بعيد رأس السنة الذي يطلقون عليه بالكُردية "سري صالي". وهو من اهم اعيادهم الاعتقادية والقومية ويبدأ في اول يوم اربعاء من شهر نيسان الشرقي. ولليزيدية كتاب الجلوة وكتاب مصحفي رش= المصحف الاسود، وكلاهما باللغة الكُردية يبحثان عن اصل اليزيدية واعتقاداتهم وتقاليدهم الدينية<sup>٣</sup>. يذكر العلامة محمد امين عن عيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي": ((في يوم الاربعاء الاول من شهر "نيسان الرومي" من كل سنة يخرجون بالطبل والمزمار الى المقابر ويجتمعون فيها فيأكلون ويشربون ويبيتون هنالك ثم يأخذون بتوزيع الصدقات على الفقراء))<sup>٤</sup>. ويذكر الاستاذ عبدالرزاق الحسني عن العيد: ((ويزعم اليزيديون ان "طاؤوس ملك" هبط في مثل هذا اليوم الى الاض ليخلص موسى

١ ن. م، ص ٢٨.

٢ يسبق الشهر الشرقي نظيره الغربي ب ١٤ يوما.

٣ ينظر: الحسني، اليزيديون، ص ٤٨-٦٦، محمد امين زكي، تاريخ الكُرد، ص ٢٩٧، والهامش (١)،

(٢). د. سامي سعيد، اليزيدية، ٢٥٨/٢-٢٧٣.

٤ تاريخ الكُرد، ص ٢٩٦.

(ع) وصحبه من كيد الفراغة<sup>١</sup>). وكتب عن هذا العيد د. سامي سعيد الاحمد، فقال: ((يمجد اليزيديون هذا العيد في اول يوم اربعاء من شهر نيسان الشرقي. وهو بنظر اليزيدية موعد تشريف الاله طاؤوس ملك (الشيطان... الخ) الى الارض وذلك من اجل تخليص العبريين من ظلم الفرعون والضرب على ايدي قوى المصريين. وقد نص الكتاب اليزيدي المقدس مصحفي رش على مايجب عليهم ان يقوموا به في هذا العيد<sup>٢</sup>). ويرى صعوبة تحديد اصل هذا العيد بقوله: ((ومن الصعب القول عن اصل هذا عند اليزيديين ولكنه يأتي في موعد مقارب كل المقاربة لعيد الاكيتو [Zag. Mug] البابلي وان لم يبعد كثيرا عن موعد عيد النوروز الزرادشتي<sup>٣</sup>)).

فهو يقر علاقة عيد رأس السنة اليزيدي بعيد رأس السنة البابلي اكيكو [Akitu] والنوروز الايراني بمواعيد الاحتفال فحسب، وهو بذلك غير مصيب لان الاحتفال بعيد رأس السنة الربيعي ورمزه البطولي الاله دموزي كان يحتفل به قديما جدا شمال العراق قبل ان ينقله السومريون الى جنوب وادي الرافدين ويطلقون عليه عيد الزاگموك [Zagmok]. لقد ذكره د. سامي، محرراً [Zag. Mug] وجعله مرادفاً لاكيكو. واما عيد النوروز، الذي سماه الزرادشتي، فكذلك لم يكن مصيباً في تحديد الصلة بالموعد المقارب، لانه كما يعلم هو بان لليزيديين عيداً بأسم عيد النوروز وهو سابق لعيد رأس السنة اليزيدي، حيث ذكره د. سامي، بقوله: ((ويمثل الاول [ويقصد عيد النوروز] الذي يقع مواعده نفس موعد النوروز (٢١ شهر آذار الغربي من كل سنة او ٨ آذار الشرقي) ويدعي ان اليزيدية تعتقد ان في هذا العيد آمن ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشمساني [يعني جبرائيل] في مدينة اور بالعراق<sup>٤</sup>). واما تسمية عيد النوروز الايراني بالزرداشتني فهي الاخرى غير دقيقة لان الاحتفال بالنوروز، كما مرّ بنا، كان يجري في العهد الخرافي من تاريخ ايران وهو السابق لظهور الزرداشتية. فكان من المفروض ان يجد وشائج اقوى من تقارب المواعيد، وان يوصل الصلة بالمعتقدات

١ اليزيديون، ص ١١٤.

٢ اليزيدية، ١٧٥/٢-٦. ونقل عن مصحفي رش: ((اما رأس السنة عندنا فهو شهر نيسان. ويوم الارباء في اول اسبوع منه. هو ليلة السرصالي "اي رأس السنة")، ٢٧١/٢.

٣ ن. م، ١٧٦/٢. وقد ورد فيه Zag. Mug مرادفاً لاكيكو بينما الزاگموك Zagmok هو عيد رأس السنة السومري.

٤ ن. م، ١٩١/٢.

المبكرة التي ظهرت في شمال العراق. يعتبر فقد النص الكردي عن تاريخ الاكراد القديم مسؤولاً عن ترديد افتراضات تفتقر الى اسس مادية واقعية، فمصحفا رش [الكتاب الاسود] الذي ورد فيه ذكر عيد رأس السنة اليزيدي [سري صالي]، المكتوب باللغة الكردية، كان قد ألف في سنة ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م<sup>١</sup>، بينما الاحتفال بعيد رأس السنة اليزيدي قديم، وسابق، بالطبع على تأليف كتاب "مصحفا رش" إذ يرجع الى معتقدات ساكني المنطقة الشمالية المبكرة. إن عيد رأس السنة اليزيدي ورمزه الاله طاؤوس ذو صلة، ولاشك، بعيد رأس السنة المحتفى به قديماً بشمال العراق ورمزه الاله دموزي، قبل ان ينقل السومريون، كما ذكرنا سابقاً، معهم الى جنوب وادي الرافدين الموروث الاعتقادي القديم ويحتفلوا بعيد رأس السنة [الزاگموك] في نهاية آذار وبداية نيسان من كل عام. إن اكثر الافتراضات رجحانا ذلك الذي يعتبر الشمال العراقي الجبلي مركز النشأة للمعتقد اليزيدي وان اليزيديين هم من سكان المنطقة الشمالية الاصليين وليوا بطارئین عليها. لذلك فان صلة السري صالي بالزاگموك قديمة ومتينة وسوف نتطرق لما بينهما من صلة عند حديثنا عن الالهين دموزي وطاؤوس ملك.

### احتفال الصابئة بعيد رأس السنة:

صعب علينا لحد الان، العثور على تحديد معين لموعد احتفال الصابئة القدامي والحديثين بعيد يمكن تسميته بعيد رأس السنة، اذ لا يوجد لديهم عيد بهذه التسمية الصريحة، وانما تحمل الاعياد المحتملة ان تكون عيداً لرأس السنة اسماء خاصة اخرى، ربما يعود السبب الى صعوبة الاطلاع على نصوص كتاباتهم التي يحرصون على كتمانها، وللتفاوت بين التقويمين الشرقي والغربي وعدم ضبط ايام الكبيسة الخمسة [پروانايا، او الپنجه]، وقد يعود السبب الى غلبة تسمياتهم الخاصة لاعيادهم، لذلك يتعين إستقراء النصوص للتعرف من خلال ذلك على عيد رأس السنة لدى الصابئيين، وان كان هذا الاجراء يحمل في طياته احتمالات الاخفاق ولايلاقي قبولاً واسعاً. ومع ذلك فاننا سنحاول التعرف على عيد رأس السنة الصابئي من طبيعة احتفالاتهم باعيادهم الخاصة دون المساس بمعتقداتهم الا بما يخص الرمز الذي يتطابق مع رموز اعياد رأس السنة الاخرى.

١ تاريخ الكرد وكردستان، ص ٢٩٧.



لم يفصح ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحاق السوراق البغدادي، [ت ٣٨٥هـ/٩٩٥م]، وقد اطلع على نصوص مترجمة عن السريانية، منقولة عن بعض كتب الصابئة، بشكل صريح عن اسم عيد رأس السنة، وإنما تحدث عنه كأول عيد يأتي في رأس قائمة أعياد الصابئة الحرائين، الذين اطلق عليهم بالكلدانيين، في ترتيب اعيادهم خلال عام بأكمله، حيث تحدث عن هذا العيد بما يدل على انه عيد رأس السنة، حينما عرف اعيادهم تحت عنوان "معرفة اعيادهم"<sup>١</sup>، فقال: ((أول سنتهم نيسان أول يوم من نيسان والثاني والثالث يتضرعون لالههم بلثي وهي الزهرة<sup>٢</sup> يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة جماعة متفرقين ويذبحون الذبائح... وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون الى دير لهم في قرية تسمى سبتي على باب من ابواب حران يقال له باب السراب ويذبحون ثورا كبيرا لهرمس الاله... الخ))<sup>٣</sup>. فهو هنا يستمر في سرد مايجرى من احتفال وطقوس وقرابين خلال شهر نيسان برمته وكذلك فعل في سرد فعاليات واحتفالات الصابئة الحرائين خلال أشهر السنة الباقية [الفهرست، ص ٣٢٢-٣٢٥] برمتها ولم يترك شهراً واحداً. يلاحظ ان في اغلب ما جاء على ذكره ابن النديم من فعاليات وشعائر وممارسات طقسية احتفالية عقائدية واجتماعية وقرابين واضحية التي عددها في تلك الاعياد، يلاحظ ان هناك تشابها واضحا بينها وبين ممارسات وطقوس وفعاليات واحتفالات يمارسها اليزيديون والصابئة المندائيون، حالياً، ماعدا ما يخص رمز عيد رأس السنة، الذي يجب ان يكون الاله تاووز [محرفا عن تموز او عن طاووس] فقد ذكر بانه يعود الى احتفالية عيد تموز [في شهر تموز] بينما المفروض ان يرتبط ببداية شهر نيسان مثل الاله "طاووس ملك". كتب ابن النديم عن الاله تاووز من خلال حديثه عن احتفال الحرائين بشهر تموز: ((في النصف منه عيد البوقات يعني النساء المبكيات وهو تاووز عيد يعمل لتاووز الاله وتبكي النساء عليه كيف قتله ربه وطحن عظامه في الرحا ثم ذراها في الريح ولا تأكل النساء شيئا مطحونا في رحا بل تأكلن حنطة مبلولة وحمصا وتمرا وزيبيا وما (شبه ذلك... الخ))<sup>٤</sup>.

١ كتاب الفهرست، طبعة الخياط بالوافسيت، بيروت، ١٩٦٤، ص ٣٢٢-٣٢٥.

٢ تقابل انانا السومرية وعشتار البابلية.

٣ كتاب الفهرست... ص ٣٢٢.

٤ ن. م.، ص ٣٢٢.

لا شك ان الاله تاووز المذكور هنا هو الاله تموز. وفي التوراة اشارة الى النساء الباكيات على تموز، فقد ورد في سفر حزقيال الاصحاح الثامن مانصه: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات اعظم هم عاملوها، فجاء بي الى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال واذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز)).<sup>١</sup> ان الحديث عن بيت الرب وعن تموز الوارد في التوراة ذو صلة قوية بمعتقدات الصابئة ولاسيما الحرائين. ان الذين اعتمدوا على معلومات ابن النديم عن الصابئة، كالشهرستاني وابن الجوزي وابن العبري لم يذكروا شيئاً عن اعياد الصابئة، كما ان بعض المؤرخين السابقين لابن النديم كاليعقوبي والمسعودي وحمزة الاصفهاني لم يذكروا شيئاً عن اعياد الصابئة.

لا تتفق المراجع الحديثة فيما بينها على تحديد وتعيين عيد رأس سنة للصابئين، يعتقد الاستاذ غضبان رومي عكله الناشئ ان العيد الكبير (عيد الكرصة) الذي يصادف في يومي ٢٧-٢٨ من شهر تموز، يطلق عليه (عيد رأس السنة)<sup>٢</sup>. بينما يذكر الاستاذ عبدالفتاح الزهيري: ((العيد الكبير- عيد رأس السنة "دهفة- ربه" وهو اليوم الاول من شهر شباط المندائي))<sup>٣</sup>.

ويتحدث الاستاذ عبد الرزاق الحسني عن اعياد الصابئة وبيّن بأن السنة تبتدىء عندهم بشهر نيسان الشرقي "الرومي" ثم يتحدث عن العيد الكبير فيقول: ((ويسمى عيد "دهوه ربا" اي عيد ملك الانوار أو عيد نوروز رباً اي عيد اليوم الجديد، أما العامة فتسميه "عيد الكرصة" إذ يكرسون "يعتكفون" في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية ويحرمون العمل خلاله، ومدته اربعة ايام تبتدى باليوم السابع من شهر آب من كل سنة مندائية، وننتهي بنهاية اليوم العاشر منه... الخ))<sup>٤</sup>. بينما يذكر عن عيد البنجه Punja، الذي يسمونه "دهوه برواناي" ويستغرق خمسة ايام بأنه ((يكون غالباً في العشرة الاولى من نيسان. وفيه تفتح ابواب عالم الانوار "المي دنهوره"... الخ))<sup>٥</sup>، فهو لم يحدد اسم وتاريخ أو موعد عيد رأس السنة.

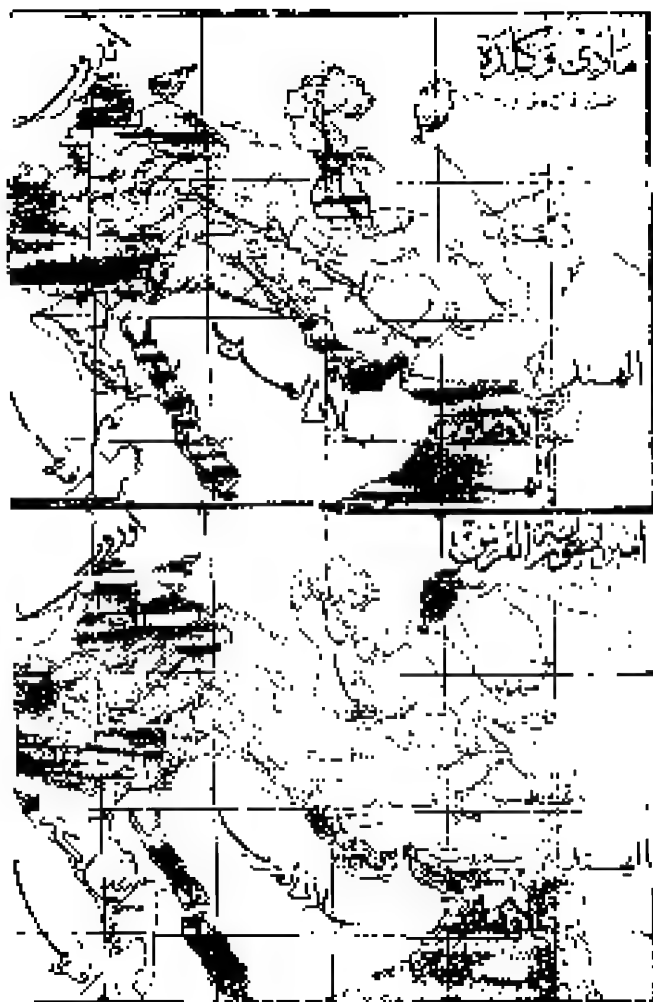
١ ص ١١٨٣.

٢ الصابئة، بغداد، ١٩٨٣م، ص ١٩١.

٣ الموجز في تاريخ الصابئة المندائين، بغداد، ١٩٨٢م، ص ٢١٦.

٤ الصابئون في حاضرهم وماضيهم، بيروت ١٩٨٠، ص ١٣٨-١٣٩.

٥ ن. م.، ص ١٤٤.



خريطة مادي وكلاوة واصباطورية الفرس

ويذكر: د. رشدي عليان، وهو مساهم مع الاستاذ سعدون الساموك في تأليف كتاب "الاديان، دراسة تاريخية مقارنة"<sup>١</sup> يقول عن العيد الكبير: ((وهو عيد رأس السنة ويسمونه "دهفة ربه" ويعرف بأسمه الفارسي أيضا "نوروز ربه" ويسميه العامة "عيد الكرمة" ومدته يومان... وفي آخر يوم من السنة يبدأ الاستعداد لاستقبال العيد... الخ)).<sup>٢</sup> فهو يعتبر ايضا العيد الكبير عيد رأس السنة ولكن لم يحدد له موعدا سوى ما ذكره [وفي آخر يوم من السنة] ولكن متى يبدأ العيد؟ فإنه غير محدد ومحير لان الاستاذين غضبان رومي وعبد الفتاح الزهري، وهما من الصابئة المندائيين لم يحددا موعدا موحدًا للعيد الكبير باعتباره عيد رأس السنة الصابئية، فكلاهما عين شهرا غير شهر نيسان موعدا لحلول العيد الكبير، بينما شهر نيسان، كما يذكر الجميع، هو بداية السنة في التقويم الصابئي، الحرائي الوثني والمندائي، سواء بسواء، هذا من جهة ومن جهة أخرى عين الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني موقع عيد الپنجه لدى الصابئة في الايام العشرة الاولى من شهر نيسان، وعيد الپنجه بأيامه الخمسة عيد ديني مهم لدى الصابئة لانه عيد الخليقة وتجرى فيه الطقوس الدينية الخاصة بالتعميد والتثبية [الصيفة] وعقد النكاح [مراسيم عقد الزواج]، ففي هذه الحالة يحتل عيد الپنجه موقع عيد رأس السنة ويصبح المرشح لان يكون عيد رأس السنة والامر متروك للمجلس الروحاني الاعلى للطائفة المندائية ورجال الكهنوت الصابئي وأهل العلم منهم<sup>٣</sup>.

نستخلص، مما تقدم، إن للصابئيين، ولاسيما القدماء، احتفالا في بداية شهر نيسان، في بداية سنتهم، (سوة بالآخرين، يمجدون فيه إلهتهم بلثى [الزهرة، أو انانا السومرية وعشتار البابلية] ورمزا يجسد التعذيب، الاله تاووز [دموزي، تموز، طاووس]، مما يدل على وحدة التصميم الذهني وان بدت اختلافات جزئية في بعض التفاصيل جراء التباعد المكاني والزمني والتعرض للتأثير الخارجي والتطوير والتحريف، إذ إن التشابه في الطقوس والممارسات الاحتفالية والتصورات الذهنية،

١ بغداد، ١٩٧٦م.

٢ ن. م.

٣ اعتبر ابن النديم البكاء على مأساته في شهر تموز، كما مر بنا.

كما ذكرنا آنفاً، و وحدة التقويم السنوي ومواعيد الاحتفالات والرموز، واضح بين الصابنة واليزيدية والسومريين.

### رموز أعياد رأس السنة:

تتجلى للباحث من خلال دراسة مقارنة لاطر ومضامين اعياد راس السنة المحتفى بها ببداية الربيع، بشهر نيسان، بوادي الرفدين وماجاوره من بلاد متأثرة به، بأن مراسيم وطقوس الاحتفالات وما تضمنته من اساطير مُتخيلة وحكايات خرافية موضوعة، لم تكن سوى وسائل تعبيرية عن مكونات وانفعالات نفسية تجاه ما كان يتجلى من سلبيات وايجابيات الطبيعة، المتغيرة خلال الفصول، والمجتمع معاً.

وقد استعانت البنية الذهنية بأساطيرها الفنتازية وحكاياتها الخرافية لكشف وعرض الام المآسي وما اعتقد في النفوس من آمال طموحة لتحسين الاحوال من معاناة صعب كان المجتمع يكابدها؛ من قساوة الطبيعة وجور الطغاة، فكان لابد من اختلاق رموز لتلك الاوضاع المتناقضة وتساير ثنائية الخير والشر في الطبيعة والمجتمع. ففي شمال العراق القديم، مهد سكانه القدماء ومجال استيطانهم الوحيد، بعد انتقالهم التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت اثر تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلمهم الزراعة، للاكتفاء الذاتي فحسب، واستقرارهم في مجتمعات سكنية، تُعد من اقدم القرى الفلاحية في العالم، بدأ التحول من عبادة مظاهر القوى الطبيعية وعناصرها المادية الى عبادة ارباب مُختلفة ذات اختصاصات تناسب التغيرات المُستجدة، فبدأت في الشمال عبادة العديد من الالهة قبل ان ينقل عبادتها السومريون الى الجنوب، في جنوب السهل الرسوبي، وكان دموزي من تلك الالهة التي عُبدت في الشمال أولاً كإله للرعي والخضار وانيطت به مهام جديدة في المجتمع الزراعي السومري الاكثر تطوراً بتحول الانتاج الزراعي من الاستهلاك الى البضائعي وما تبع ذلك من ظهور وتطور حرف ومبادئ العلوم وتطور الحضارة وتعدد المجتمع.

ولما كانت مسألة خصوبة الارض ذات اهمية استثنائية تشغل بال ابناء المجتمع السومري فقد اسندت البنية السومرية الذهنية المبدعة مهمة تخصيب الارض الى الاله دموزي اضافة الى مهامه الاخرى. وتتم عملية الاخصاب عن طريق الزواج الالهي= الزواج المقدس، حسب اعتقادهم.

لقد جرى تصور دموزي كإله مُضطهد مُعذب حكم عليه مجمع الالهة بالنفي الى عالم الاموات ليمكث ستة اشهر الخريف والشتاء في العالم السفلي (الكور Kur) تنفيذاً لرغبة ابنة كبير الالهة، زوجته الحانقة عليه انانا (عشتار في العهد البابلي)، ولكن ضرورة تخصيب الارض، الذي لا يتم، حسب اعتقادهم، كما ذكرنا، الا بالزواج الالهي، اقتضت ان يُحرر الاله المنفي من محبسه لفترة زمنية مُحددة فيسمح له بالارتقاء الى عالم الاحياء العلوي في بداية الربيع، في بداية شهر نيسان، الشهر الاول في التقويم السنوي لديهم ولدى كافة المحتفلين الآخرين بعيد رأس السنة، فيغدو ظهوره بذلك الوقت بشارة تزف الفرحة بانطلاق الطبيعة في عطائها وازدهار جمال مفاتن حسننها، وباحياء بارق الامل في نفوس ظمأى للحرية والانعتاق، فتقام معالم الزينة ومظاهر الابتهاج. اما القوى المتسلطة الظالمة في قرارها الغاشم، حسب معتقدات واضعي الاسطورة، فهو مجمع الالهة الذي اصغى واقر لطلب انانا واصدر، ترضية لها، قراره الجائر بمكوث الاله الزوجي المغضوب عليه ستة اشهر الخريف والشتاء في منفاه، وفي هذا اشارة الى الاحباط الذي يحل بالمجتمع جراء عدم تحقق الامل في تحسين الاحوال حيث لم يكن ذلك ميسوراً تحقيقه في تلك العهود الغابرة. وتتكرر متتالية كل عام حالات النفي في فصلي الخريف والشتاء والتحرر في فصلي الربيع والصيف، لتعكس بتصورات مُتخيلة ثنائية الخير والشر. وقد تأثرت بها بُنى ذهنية متعددة في بلدان مجاورة وقصية، في بناء تصوراتها الفنتازية عن البيئة والمجتمع وفي اختلاق الرموز فأخذ الرمز دموزي (تموز في العهد البابلي) صوراً وتسميات مشابهة ومقاربة لدى المحتفلين رأس السنة الخاص بهم، من اكراد قداماء وايرانيين وصابئة ويزيديين.

فالرمز لدى اليزيدية -غالبيتهم من الاكراد- من اقدم سكان المنطقة الشمالية، هو طاؤوس ملك، وقد غضب عليه اله الخير واقصاه عن الجنة، حسب اعتقادهم، ويظهر على الارض ويحتفي به كإله مُخلص ومنقذ في عيد رأس السنة "سري صالي"، المصادف في اول يوم اربعاء من شهر نيسان، حيث انقذ موسى ورهطه العبرانيين من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، كما خلص عيسى من الصلب ورفعاه الى السماء واحل شخصاً آخر محله حسب زعمهم<sup>١</sup> بينما اعتبرت بُنية الصابئة الحرائين الذهنية

١ ينظر: د. سامي سعيد الاحمد، اليزيدية، احوالهم ومعتقداتهم، ٣٩/٢، ١٧٦/٢، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرمهم وماضيهم، ص ١١٤.

عند بناء تصوراتها الذهنية عن احتفالات عيد رأس السنة وعيد البوقات في شهر تموز، والهها تاوَز المُحرف، عن طاوُوس او عن تموز، رمزاً لمنتهى الاضطهاد ولاقسي انواع التعذيب، حيث قتله ربه وطحن عظامه بالرحى وذريت في الريح<sup>١</sup>، مما حدا بالنساء بالبكاء عليه في الحفل التأبيني الذي يقام، كما يروي ابن النديم، في كتابه "الفهرست" في عيد البوقان، اي عيد النساء الباقيات، اي عيد تاوَز الاله في منتصف شهر تموز<sup>٢</sup>، الذي هو الشهر الرابع في التقويم الصابئي للسنة، وفي التوراة الاشارة صريحة الى الاله تموز، حيث ورد في سفر حزقيال، الاصحاب الثامن ما نصه: ((وقال لي بعد تعود تنظر رجاسات اعظم هم عاملوها، فجاء بي الى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال واذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز، فقال لي ارايت هذا يا ابن آدم))<sup>٣</sup>. وللدكتور فاضل عبدالواحد علي، تعقيب على الحزن والبكاء على الاله المُعذب جاء فيه: ((ان البكاء على الاله القليل، تاوَز وفي شهر تموز هو من دون شك من بقايا المعتقدات والطقوس الخاصة بأله الخصب دموزي (تموز). غير ان قتله وطحن عظامه وتذريتها على النحو الذي ذكره ابن النديم لا نجد له ما يشابهه الا في الاسطورة الكنعانية فقط))<sup>٤</sup>.

لم يرد ذكر احتفاء الصابئة بعيد رأس السنة صراحة غير ان ابن النديم، وهو يُعدد اعياد الصابئة الحرائين تحت عنوان "معرفة اعيادهم، يذكر الاحتفالات بشهر نيسان، وهو اول شهر في تقويمهم السنوي، فيقول: ((اول سنتهم نيسان اول يوم نيسان والثاني والثالث يضرعون لالهتهم بلثي وهي الزهرة (تقابل انانا السومرية، عشتار البابلية)، يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة ومتفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان احياء))<sup>٥</sup>. ثم يستمر بذكر احتفالات اعياد هذا الشهر ومايتخللها من تجديد الالهة وتناول الطعام والشراب وحرق الحيوانات احياء.

١ ينظر: ابن النديم، الفهرست، ٣٢٢-٣٢٣، د. فاضل عبدالواحد علي، من الواح سومر الى التوراة، ص ١٨٨.

٢ ص ٣٢٢.

٣ الفقرات ١٣، ١٤، ١٥، ص ١٨٥.

٤ من الواح سومر الى التوراة، ص ١٨٨.

٥ الفهرست، ص ٣٢٢، وعن اعيادهم، ص ٣٢٢-٣٢٥.

ان وصفه لاحتفالات اول ايام نيسان يتطابق مع احتفالات اعياد رأس السنة الاخرى لاسيما تضرعهم لالهتهم بلثي وحرقهم الحيوانات احياء مما له علاقة بالهتهم تاوز، الذي يصادف عيد ذكراه المَحْزَن في منتصف شهر تموز.

ان اختيار البُنَى الذهنية للرموز، دموزي، تموز، طاؤوس، تاوز، من الوسط الالهي فحسب ليس دليلاً على عمق المؤثرات العقائدية الماورائية -الميتافيزيقية- في حياة المجتمع القديم فحسب، بل وعلى قدم هذه التصورات في الماضي السحيق لكننا سنلاحظ تحولاً نحو البناء الاجتماعي رغم بساطته ويتم اختيار الرموز من بين افراد المجتمع دون الالهة. لذلك فان البحث عن الجذور الاسطورية لملمحة النوروز الشعبية يجب ان يتخطى العهد الذي الفت فيه حكايات النوروز الخرافية الى العهود القديمة التي سَطُرت فيها الاساطير الفنطازية عن اعياد رأس السنة ورموزها القديمة، مما يستدعي دراسة نشأتها في شمال العراق ثم انتقالها -المعتقدات والاساطير المتعلقة بها ومنها عن عيد رأس السنة- الى الجنوب، في العهد السومري، وامتداد تأثيرها الى مناطق مجاورة وبعيدة.

لقد احتفظت لملمحة النوروز، وهي تتحدث عن عيد رأس السنة، بصيغتها الايرانية والكردية معاً، احتفظت بجوهر المسائل الاساسية التي اخذت تشغل بال الناس والمتعلقة بقضايا العدل والانصاف والحرية تجاه طغيان الظلم والاضطهاد، وفي التفكير في الخلاص من الجور والتعسف بالانتفاض واستغلال التغيير الفصلي للطبيعة في الربيع لاطهار نشوة انتصار الحق على الباطل، لذلك تخلت البُنَى الذهنية لدى بنائها هيكل الملمحة عن استخدام رموز سماوية الهية وانتقلت الى المجال الارضي لتنتقي ممثلي رموز الملمحة البارزين من شرائح مختلفة من المجتمع" فأختر الطاغية المغصب "الضحاك" (دهاك)، شخصاً او نظاماً، دام تسلطه عشرات المئات من السنين، رمزاً للظلم والتعسف والاغتصاب، بينما اختير نقيضه الكادح الكردي الحداد كاوه رمزاً لمن وقع عليهم ظلم الطاغية كما هو بنفس الوقت رمزاً للمخلص المنقذ بقيادته انتفاضة شعبية اطاحت بالطاغية واعادت العرش لمستحقه فريدون وحررت الشعب من سطوة وبطش الطاغية. فكان كاوه في تخيلهم مضطهداً ومُنقِذاً في آن واحد.

وكان وريث العرش المغتصب، فريدون، رمزاً ثالثاً ولكنه ثانوياً لمن وقع عليه ظلم الطاغية الضحاك، وقد اعادت له انتفاضة كاوه العرش وتقديراً منه لهذا الجميل اعتبر



فريدون منزر الحداد كاوه الذي رفع في الانتفاضة كعلم للدولة الايرانية (درفش كاويان)، وهناك رمز رابع ثانوي هم الشباب الذين يضحي باثنين منهم كل يوم لاستخدام مخيئهما طعاماً للسلعتين -الحيثين- اللتين على كتف الطاغية الضحاك للدلالة على جسامه وبشاعة الظلم المُسلط على رقاب الناس. وكان ابناؤا لكاوه من بين الضحايا.

ان ملحمة النوروز وان سلكت مسارا جديداً في عرضها لاحتفال عيد رأس السنة باختيار الرموز من الوسط البشري دون الالهي الا انها لم تبتعد او تختلف عن مضامين الاحتفالات السابقة لها الا في الاطر بينما احتفظت بمضامين الاحتفالات الربيعية بعيد رأس السنة في ابراز صراع قوي الخير مع قوى الشر مقروناً بتغير الطبيعة الفصلي فكان التغيير في الملحمة مقتصرأ على من يمثل الرمز باستبدال الالهة باشخاص آدميين حيث اخذت ملحمة النوروز تقرب من واقع الحياة عندما عكست بشكل مباشر الصراعات الدامية في المجتمع، بينما عكست التصورات الاخرى الصراع بين الالهة للتعبير غير المباشر لما يحصل في المجتمع الارضي ولهذا السبب تم اختيار رموز ملحمة النوروز من بين البشر ورموز الاخرى من بين الالهة. بيد ان هذا الاختلاف وكذلك الاختلاف بين تسميات الرموز لا يشكل اساساً لنفي الصلة بين اعياد رأس السنة القديمة وعيد النوروز، لان ما تنشده البنى الذهنية من الاحتفال بعيد رأس السنة، وهو كشف الصراع بين قوى الخير والشر، بقى في جوهره موحداً بين كافة الاحتفالات السابقة واللاحقة واما الاختلافات فانها شكلية تخص الاطر ولا تمس المضمون.

لم تتقارب الرموز الالهية، دموزي -تموز- وطاؤوس وتاوز فيما بينها في المضمون فحسب، بل وتتشابه الى حد كبير في التسمية اللفظية مما يسمح بالافتراض على ان كلا من دموزي وطاؤوس وتاوز منحدره من جذر واحد ولا عبرة باختلاف بعض الاحرف الذي حصل، ولاشك، بسبب التحريف واختلاف نطق الاحرف بين المجموعات المتباعدة عن بعضها البعض زماناً ومكاناً فالاله دموزي يمكن ان يلفظ باللغة الكردية، تووسي وتاووسي وتووزي وتاووزي لان حرف الدال يمكن ابداله بل ويبدل بحرفي الطاء والتاء، كما في تسمية مدينة داقوق حيث تسمى هذه المدينة لدى عامة الناس ايضاً باسم طاووغ وتاووغ، وكذلك دوزخورماتو اي ملح وتمر، تلفظ ايضاً طوزخورماتو و توزخورماتو. اما حرف الزاي فيبدل احياناً الى حرف السين.

كما وان حرف الميم يستبدل الى حرف الواو مثل: نام=اسم يلفظ في اللغة الكُردية ايضاً ناو، وكلمة نيم= نصف تلفظ نيو وكلمة ضام=عين تلفظ چاو.

نلخص من ذلك الى ان اسم دموزي يمكن تلفظه طاووسي وتاوزي، ومنه احتمال انحدار كلمة تاووز=الاله تاووز، الهه الصابئة الحرائين وان كان انحدار لفظة تاووز من تموز اكثر احتمالاً وذلك باعتبار ان الالف في تاووز انما هو تحريف وتصحيف لحرف الميم في تموز. وهناك رأي يفترض انحدار تسمية تاووز من طاؤوس باعتبار المجاورة والاقتراس المباشر حيث كانت مناطق سكنى الصابئة الحرائين، كما وردت في كتاب "حران كوئا" بين حران وميديا وهي نفس المناطق التي يسكنها اليزيديون منذ اقدم الازمان لكن تسمية طاؤوس تتلقي مع تسمية دموزي ودموزي هو الاصل في تسمية تموز مع العلم ان الحرائين يطلقون اسم تموز على الشهر الرابع في تقويمهم السنوي، كما ذكر ابن النديم في الفهرست، وكانت اشارة التوراة الى الهه تاووز صريحة باسم تموز، كما ذكرنا سابقاً، وبذلك يكون اصل تسمية تاووز محصوراً بين دموزي وطاؤوس، تبقى مسألة تحديد الاصالة والاسبقية في تسمية كل من دموزي وطاؤوس بحاجة الى مناقشة اوسع وسوف نرجئ رأينا الى ما بعد استعراض الاراء حول تسمية الهه اليزيدية "طاؤوس ملك".

يرى العلامة محمد امين زكي ان: ((كلمة "طاؤوس" في الاصل يونانية مُحرفة من كلمة (ثنيوس) بمعنى الله، اخذها المسيحيون من اليونان و استعملوها في الكتب والصلاة، بمعنى الهه، ثم تطورت حتى اصبحت مرادفة للفظ (الله) وبعد ذلك اخذها منهم اليزيديون واطلقوها على صنمهم المذكور)).<sup>١</sup>

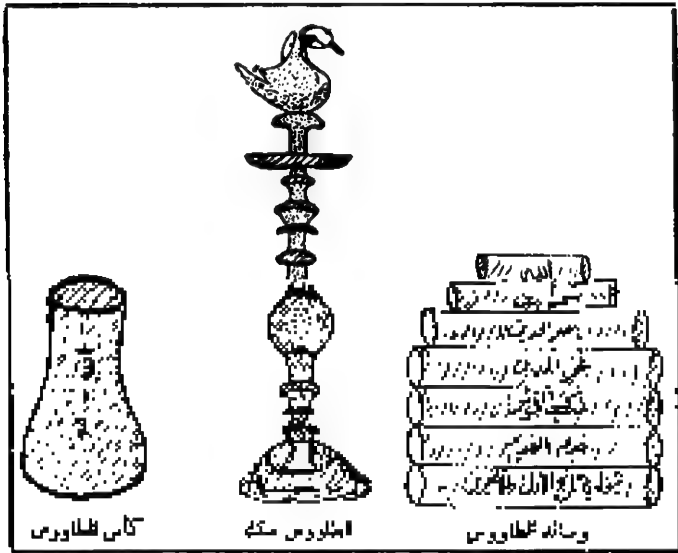
وقد جاء رايه هذا شرحاً لقوله: ((وتسجد اليزيدية لصنم على شكل طائر يُقال له الملك طاووس، ويعتقدون ان الههم هذا كان موجوداً قبل جميع الكائنات. وانه حاضر في كل الجهات)).<sup>٢</sup>

تتقاطع فكرة اقتباس التسمية عن اليونانية عبر المسيحيين مع رايه بان المعتقدات اليزيدية وردت من ايران ومقتبسة من المانوية والزرادشتية، حيث كتب: ((هذا وان اصل النحلة اليزيدية، يرجع الى مذهب المانوية، وعلى رواية اخرى، يرجع الى الديانة

١ خلاصة تاريخ الكُرد، ص ٢٩٦، الهامش رقم (١).

٢ م. ص ٢٩٦.

الزرادشتية، حيث ان اليزيدية ايضاً تقول بوجود الهين، لانهم يرون وجوب العبادة للشمس وللشيطان كالزرادشتيين الذين يرون وجوب العبادة لالهى النور والظلام (هرمز و اهريمن) ثم انهم يعتقدون بوجود اله الخير الذي لا نهاية لرحمته وعلوه، ويعتقدون بـ(الشيطان) الذي هو عامل الشر المحض فيرون عبادته واجبة، اتقاء لشره وخوفاً من نقمته... الخ).



استنساخ تصور "طاووس ملك" عن كتاب "اليزيديون"

لم يتطرق الاستاذ السيد عبدالرزاق الحسني الى اصل تسمية طاووس ملك ولكنه نقل الروايات المتحدثة عنه فقال: ((يرى اليزيديون اليوم ان الكون وُجد من قوتين: قوة الخير، وقوة الشر، وان قوة الخير -وهي الله- قد تغلبت على قوة الشر -وهي الشيطان- فطرده من سلطان الملكوت على نحو ما يعتقد به الزرادشتيون من وجود الهين: اله الخير -وهو هرمزد- واله الشر -وهو اهي-ريمان- وهنا يظهر الشيطان في نظر اليزيدية بصورة ملاك ساقط قديم، اعيد بعد سقوطه، وهو خالق الشر ومسببه، ولهذا يتحاشون عن ذكر اسمه، ويطبقون عليه حكاية آدم والحية والطاووس، الواردة في التوراة، ويرون انه هو الطاووس الذي طرد من الجنة)).<sup>١</sup> وبعد ذلك يتحدث عن طبيعة عبادتهم للطاووس ويختمه بصورة من رسم احد اليزيديين لهيئة الطاووس (السنجق)<sup>٢</sup>، وهو على شكل بطة ولكن من دون ارجل. كما انه ذكر حديثين عنه في مجال تناوله عيد راس السنة اليزيدي (سري صالي)، فقال: ((ويزعم اليزيديون ان طاووس ملك هبط في مثل هذا اليوم الى الارض ليخلص موسى (ع) وصحبه من كيد الفراعنة))<sup>٣</sup>، افاض د. سامي سعيد الاحمد، حديثه عما يعتقده اليزيديون في الهمم طاووس ملك واستعرض وجهات نظر مختلفة حول اصل تسمية، نجتزأ بعضها مكثفة بتصرفه. فذكر عنه: ((... انه اله ازلي ابدى بلا نهاية ولا بداية))، (اليزيدية ٢٩/٢) واورد بعض الروايات الاسلامية والمسيحية وتأثيرها في العقيدة اليزيدية والشيطان (اليزيدية: ٣٣/٢)، ثم يقول: ((ولكن هناك من يذهب الى القول بان العقيدة اليزيدية ما هي الا تأكيد على عبادة النور وتمثل طورا للثنوية الفارسية القديمة التي نراها واضحة المعالم في الزرادشتية-المانوية وان طاووس ملك لا يمثل ابداً الشر بل على العكس يرمز عندهم لنكران الشر بكل صورة... فطاووس ملك هو رب الخير وان كان هو الشيطان نفسه)) (٣٦/٢)، ثم يستعرض وجهات النظر المختلفة. فكتب يقول: ((وقد اصير السيد لدزبارسكي Lidz barskai بان اسم طاووس ما هو الا تحوير الى اسم تموز Tamuz<sup>٤</sup> الرب البابلي المشهور)) (٣٦/٢). ثم ذكر معارضه عيسى جوزيف لهذا

١ اليزيديون، ص ٤٢. لقد ورد اسم الهي الزرادشتية، آهورامزدا وآهورا مين مُحرفين لدى الاستاذ محمد امين زكي والسيد عبدالرزاق الحسني، وال آهورا يعني الاله.

٢ ن. م، ص ٤٤، وقد استنسخنا الصفحة بكاملها.

٣ ن. م، ص ١١٤.

٤ اليزيدية: ٣٦/٢. وجملة: تحوير الى اسم غير صحيحة ويجب ان تكون تحوير لاسم.

التفسير على اساس ان حرف الميم في اللغة الكُردية ليس من المؤكد تحويله في بعض الاحيان الى حرف واو، وقد اعترض الفونس منطانا على تفسير جوزيف هذا بان الميم يمكن تحويله في اللغة الكُردية احياناً الى واو وساق امثلة مثل نام=اسم =ناو، وجام=عين-چاو، ونيم -نصف=نيو، ولكنه اتفق مع جوزيف بان الصفحات التي يقدمها اليزيديون للطاؤوس ليست مثل تلك التي للاله تموز البابلي<sup>١</sup> ويورد (٣٧/٢) الاراء حول مطابقة اسم تاوز Tazou الوارد في تقويم حران، فذكر بان جولسون Chulolsohn يراه مطابقاً مع تموز بينما يرى ارشيبالد سايس Archibald Sayce قد ربطه مع ثياس Theos او ثواس... وبذلك يكون تاوز -ثواسفي تقويم حران على احد اعتقاد البعض مطابقاً لـتموز. وتاوز، نفسها مطابقة لطاؤوس. ويستنتج: (وعلى هذا فان طاؤوس ملك على حد زعم هذه المدرسة يمثل الاله تموز البابلي)، بينما يرى البعض ان طير الطاؤوس تعبير عن الشمس وعن تموز النبطيين الاقدمين والذي ورد ذكره في التوراة في سفر حزقيال، الاصحاح الثامن، ويورد اقوالاً للبعض الذين ذكروا بان عبادة تموز كانت شائعة في وادي دجلة وفي المنطقة حوالي جبل سنجار حتى نصيبين وان اسم تموز كان شائعاً بين المسيحيين في زمن الدولة الساسانية، وعدد اشخاصاً تسموا بـتموز (٣٧/٢). كما ذكر بان باحثين يقرنون طاؤوس ملك، مع الطيور الاشورية المقدسة ومع بعض الطيور في الديانة الزرادشتية ومايشابهها من طيور مذهب تستخدم للسحر في القصر الملكي البابلي وتأثيرها الذي حذرت منه التوراة (سفر التثنية، الاصحاح الرابع الفقرة ١٦ و١٧، ص ٢٨٤-٢٨٥) ويتساءل منكانا: (الم تكن كل هذه البراهين كافية لان تثبت كون الطاؤوس من بقايا الدين البابلي القديم؟)، ولكن السيد فورلاني لايتفق مع هذا الاستنتاج حيث يعتقد ان كلمة طاؤوس قد اتت من كلمة اله Theos اليونانية وان ليس هناك اية علاقة لها مع الاله تموز البابلي. ثم اخيراً نُشير الى ماعرضه من انتشار عبادة الاله تموز كانت منتشرة في منطقة دجلة من ضمنها منطقة جبل سنجار (٣٩/٢).

نستخلص، من دراسة مؤلفات المختص بالشؤون الكُردية الاستاذ محمد امين زكي والمهتم بشؤون التاريخ العام الاستاذ عبدالرزاق الحسيني والمختص بالتاريخ القديم د. سامي سعيد الاحمد، بانهم يجمعون على تأثير الديانة الايرانية في المعتقدات

اليزيدية مع مؤشرات لبعض مؤثرات الديانات اليهودية والمسيحية والاسلامية، في المعتقدات اليزيدية بالنسبة للشيطان والطاوس وقصة نمرود، ولكنهم اكدوا على التأثير الزرادشتي -المانوي باعتبار ان اليزيدية تُقدس الهي الخير والشر والآخر باهتمام متميز، والذي يمثله الشيطان بصورة طاؤوس ملك. كما اشاروا بتفاوت وبصورة مباشرة وغير مباشرة الى تأثير الديانات العراقية القديمة، وبالتالي البحث عن علاقة تسمية الاله طاؤوس بتاؤز و تموز.

ان المؤثرات الايرانية واليونانية عبر المسيحية والاسلامية، بل وحتى اليهودية تعتبر متأخرة بالنسبة الى قدم الموروث الاعتقادي للعهد البدائية الوثنية بشمال العراق فقد استطاعت بُنية العراقيين الشماليين الجبليين الذهنية ان تبدع في خلق القسم الاعظم من الاله العراقيين القدماء؛ ولاسيما بعد تمكن الشماليين الجبليين من تدجين بعض النباتات والحيوانات البرية وتعلم الزراعة وانشاء اولى المجمعات السكنية، التي اعتبرت من اقدم القرى الفلاحية في العالم، لقد كانت المعبودات المختلفة تجمع بين الاله مجتمع الصيد والرعي والاله المجتمع الزراعي النامي بل وتحفظ ببعض رواسب المعتقدات البدائية القديمة، السحرية والفتيشية والطوطمية والارواحية "الروحية".

فالبنية الذهنية لاسلاف السومريين الاكراد، سكان الشمال الجبلي الاصليين، هي التي استوحت من تجليات الطبيعة والمجتمع البسيط تصوراتها الابداعية الفنطازية الخاصة بها. فتعود، بلاريب، الى هؤلاء الاسلاف التسمية المبكرة الوحيدة لالههم، اما دموزي او طاووسي، حيث التسميتان، كما تبدو لنا، لاله واحد، لكن التحريف ادى الى تمييز ظاهري بينهما، كما جرى، لاحقاً، تغيير في مهامهما ومركزيهما جراء الثنائي المكاني والزمني، غير ان ذلك لا يغير من حقيقة كونهما اسمين لاله واحد، فهما مُقصيان عن النعيم -الجنة او عالم الاحياء- ومُعذبان شقيان، وان ما حصل من تغيير في تسميتهما ومهامهما ومركزهما قد جرى بعد افتراق الاحفاد و ثنائيهما؛ عندما انتقل السومريون من شمال العراق الى جنوبه واحتفظوا بتسمية دموزي في مواقعهم، ودموزى سيحرف في العهد البابلي الى تموز، بينما ابقى الاكراد القدماء، الذين مكثوا بديارهم في شمال العراق، لفترة، عبادة وتسمية دموزي الى ان حل تحريف بالتسمية فصارت طاووسي ومنها طاؤوس ملك. ويصح العكس وهو ان اصل التسمية هو

طاؤوس الا انه حُرف بمرور الزمان الى دموزي، وهذا مايطابق معتقداتهم -اليزيدية- القديمة. قد توحى تلك الاختلافات باعتقادي على ان هناك الهين منفصلين عن بعضهما البعض، بيد ان الافتراض الارجح احتمالاً، من وجهة نظرنا، هو اعتبار التسميتين لذات واحدة؛ حيث عُبد دموزي بالشمال قبل انتقال السومريين للجنوب، عُبد بنفس المنطقة التي عُبد بها طاؤوس ملك. تبقى مسألة تشبيه الال طاؤوس ملك بالطائر المعروف الطاووس فهل كان الاختيار من اجل المطابقة، بعد ان جرى تحريف دموزي الي طاووس كما ان تسمية طاؤوس من رواسب العبادة البدائية القديمة؟ وان طائر الطاووس كان في القديم الغابر طوطماً للمجموعة كانت تعيش في شمال العراق ايام العبادة البدائية، واحتفظت ولازمت تلك المجموعة طوطمها طائر الطاووس وتحول، بمرور الزمان، الاهتمام الى تقديس وعبادة وسُطرت حوله الاساطير عن قدراته الخارقة في الحاق الاذى بالخلق وغضب اله الخير عليه واقصاء عن الجنة.. الخ وفي حالة اعتبار تحول الطوطم طاؤوس الى اله يُقدس ويُعبد، تكون تسمية الاله بطاؤوس ملك لها الرجحان في الاصلة والسبقية وان تسمية دموزي لنفس الاله مُحرفة ومتأخرة، ففي طاؤوس حصل التحوير والتحريف والاقتباس وجاءت التسميات اللاحقة: دموزي -تموز- تاوز.

تغدو، من دون شك، متقاطعة مع سياق هذا الافتراض تلك الاراء التي تنسب للمعتقدات الايرانية القديمة، المزدية -المجوسية- والزرادشتية والمانوية، القدم والاصالة والتأثير المباشر في المعتقد الايزيدي" على اعتبار ان اليزيديين اقتبسوا تسميتهم من اسم مدينة يزد الايرانية وهي من مراكز الديانة المجوسية المهمة، او من اسم الههم يزدان، كما اقتبسوا من الايرانيين تقديسهم لالهى الخير والشر -الشيطان لدى اليزيدية) المتمثلين بالعبادة الثنوية لـ(هورامزدا، اله الخير و آهورامين، اله الشر)، بيد ان الادلة على ما يرون ضعيفة ويعوزها البرهان القاطع. علما بان مختلف بُنى المجموعات البشرية الذهنية قد تمكنت من بناء تصوراتها عما تجلّى امامها من ايجابيات الطبيعة، من نعمها والاثنا، ومن سلبياتها، من فواجع كوارث زلازلها وبراكينها وحرائقها وفيضاناتها، فقسمت في خيالها الوجود الى عالمين مختلفين أحدهما شرق خير والآخر مظلّم شرير فأبتدعت إلهين أساسيين، اله لقوى الخير وله طائفة من المساعدين واله للشر وله كذلك معاونين. وسطرت البنى الذهنية المختلفة

اساطيرها وحكاياتها الخرافية عن الالهين والقرايين والضحايا وعن الاعياد ورموزها واحتفالاتها ومن أبرزها عيد رأس السنة. لم تقتصر قدرة الابداع الذهني المتخيلة [الفنطازية] على مجموعة بشرية دون سواها، وإنما الاختلاف بين المجموعات المختلفة في الكمية والنوعية فحسب، والذي يرتبط بشكل واضح، كما ذكرنا مراراً، بالعلاقة الجدلية بين مستوى الادراك والوعي وبين أسلوب الانتاج وتطوره، لذلك كانت الاستجابات لتجليات الطبيعة تظهر وتنمو وتنطور بأرتباطها بالانتاج كقضية جدلية مسلم بها. فلما كانت المنطقة الشمالية الجبلية في العراق من اقدم الاماكن التي تمكنت من تحسين ظروف عيشها بالانتقال التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت وتدجين بعض النباتات والحيوانات وتعلم الزراعة، فهي، المنطقة الشمالية، المرجحة أكثر في تطوير معتقداتها البدائية القديمة الساذجة الى مراتب أكثر تعقيداً في اطرها ومضامينها حتى اذا انتقل قسم من قاطنيها [السومريون] الى جنوب العراق وتقدم المجتمع الذي أسسوه في الجزء الجنوبي من السهل الرسوبي بوادي الرافدين، أخذت معتقداتهم بالتنامي والتطور الملحوظ وأمتد تأثيرها الى أنحاء شاسعة من منطقة الشرقين الأدنى والوسط. نعتقد إن دراسة مقارنة لما بين أبرز عيدين في المنطقة وهما: عيد تموز [عيد رأس السنة البابلي] وعيد نوروز [المحتفى به من قبل الايرانيين والاكرد معاً]، من تشابه واختلاف، برغم التباعد الزمني بينهما، ستلقي الضوء على الاصلة والتأثر والتحوير بسبب تطور وتعدد العلاقات الاجتماعية المتعلقة بأسلوب الانتاج وتطوره.

### وشائج التشابه والإختلاف بين عيدي النوروز وتموز:

تبرز خلال دراسة مقارنة للعيدين وشائج للتشابه مع عناصر للاختلاف قد تساعد على كشف البنية الذهنية التي تصدرت بناء الهيكل الاسطوري والبنى التي أسهمت في تطوير وتحوير الاساطير والحكايات الخرافية التي تضمنها العידان وبهذا يمكن كشف الجدور الاسطورية لملمحة النوروز الشعبية ومدى تأثر عيد النوروز بعيد تموز.

#### أولاً: وشائج التشابه:

١. وحدة الاحتفاء بالعيدين: الأبتهاج، معالم الزينة، طقوس الأحتفال ومراسيم أيام العيد، تطهير الأواني والملابس والأجسام، تناول الأطعمة الخاصة بالعيد في



المنازل وفي الهواء الطلق، الاغتسال بالمياه الجارية، الأصغاء الى السرد الأسطوري لنشأة الخليقة وانتهاء بأسطورتَي تموز ونوروز الخرافية.

٢. يرمز العيدان كلاهما معاً، الى فرحة الشعبين بانتصار ارادة الخير والى تحقيق بعض طموحاتهما في التخلص من الظلم والاستبداد، وان اختلفا في صيغة وضع الحد النهائي للمعاناة، الدائمي في النوروز، بالقضاء على مصدر الظلم وهو الضحاك، والمؤقت المتكرر في تموز، بأحيائه لمدة ستة اشهر.

٣. شَخِصَ في كلا العيدين فردٌ واحدٌ، إلهي "تموز" وبشري "فريدون" ليُرمَزَ بهما الى معاناة المجموع ومكابدتها للظلم ويرمز تحررها بنفس الوقت الى فوز الجماهير وتحررها وخلصها، المؤقت والدائمي، وفق سياق السرد الحداثي للأسطورتين في كليهما، وهناك رأي بأن رمز الاضطهاد في ملحمة النوروز هو الكادح الكردي الحداث كاوة.

٤. أُتخذَ الانقلاب الفصلي الربيعي، وهو عيد رأس السنة في كلا المجتمعين العراقي والأيراني، في كليهما رمزاً لانتصار ارادة الإنسان ولطموحاته المشروعة الى التغيير.

٥. تجري مراسيم الاحتفال بالعيدين بتوقيت زمني متقارب جداً (واحد شهر آذار وبداية شهر نيسان من كل عام)، ربط ماجريات السرد الحداثي الأسطوري فنتازياً بالتغيير الطبيعي.

٦. الاستخدام الموحد لأجراء تنفيذ عقوبة الحبس في باطن الأرض (في الأسفل أو الأعماق الكور kur)، المؤقت لتموز "ستة اشهر" والدائمي للضحاك.

٧. لكلا العيدين عيدٌ آخر مُتمَ لهمَا موعده الانقلاب الخريفي، حيث يصادف عيد المهرجان ذكرى سجن الضحاك بجبل دونباوند، ربط الأحداث بالتغيرات الطبيعية.

٨. التقارب اللفظي بين تسميتي النوروز وتموز في تسمياته المتعددة: دموزي، تموز، نيكروز، نينازو<sup>١</sup>. إن هذا التقارب اللفظي بين نوروز وتموز يدعو الى التفكير بأحتمال إنحدار تسمية نوروز من تموز. أما الاختلاف اللفظي في تسميات تموز المتعددة فلربما الى تفسيرات متناقضة عن الأصل نتيجة بعض الأخطاء في اللغة.

١ حول هذه التسميات المتعددة وما ترمز اليه، ينظر: د.سامي سعيد الأحمد، العراق القديم،

## ثانياً: الاختلاف:

١. يمثل الظلم ويرمز له في أسطورة النوروز الحاكم الطاغية المستبد الضحاك بينما لا يوجد في أسطورة تموز من يُشخص على أنه رمز للظلم إلا إذا اعتبرنا عشتار، الإلهة رمزاً لتنفيذ طلب عشتار، زوجة تموز، الآلهة المنساقاة وراء نزواتها ورغباتها الجنسية المتقلبة، فالصراع في أسطورة تموز قائم بين الآلهة بينما الصراع في أسطورة النوروز قائم بين بشر. وهذا هو علة الخلاف بينهما، فالعلاقات في الأولى سماوية وفي الثانية أرضية.

٢. جرى، وتأسيساً على ماتقدم فإن الصراع بين الخير والشر وانتصار قوى الخير في النهاية على قوى الشر قد جرى في أسطورة النوروز بين قوى بشرية متضادة مصالحها بينما لم تتخذ أسطورة تموز بشكل مباشر رموزاً لقوى متضادة مصالحها لأن الصراع في أسطورة تموز، كما اسلفنا، قائم بين الآلهة ويمثل نزوات، لكن واضعي الأسطورة كانوا ينشدون من ورائها التعبير عن طموحات في التحرر.

٣. عالجت أسطورة النوروز بشكل مباشر وواضح مشكلة الصراع بين الحكام المستبدين وبين الشعب المُستغل المُكبَل المقهور، بين الشر والخير، وانتصار الشعب المظلوم، قوى الخير، على الحاكم الظالم، قوى الشر، فهو صراع فوق الأرض وبين قوى بشرية في المجتمع متضادة، بينما لم يجر الكشف عن ذلك في أسطورة تموز إلا رمزياً وبشكل غير مباشر لأن ما كان يكابده تموز من اضطهاد مُسلط عليه، وأن كان يرمز إلى معاناة الشعب، فهو آت من لدن آلهة، الذين هم رمز للسلطة الحاكمة وللمتنفذين في المجتمع، وفي هذا تكمن فكرة مُتخيلي الأسطورة لمثل المعاناة والطموحات، ولكن بصورة غير مباشرة، أما في أسطورة النوروز فقد عبرت الأسطورة بشكل مباشر عن المعاناة والفرحة في تحقيق الغايات.

٤. لا يوجد في أسطورة تموز بطل يقوم بانتفاضة ضد الظلم والاستبداد كما هو الحال في أسطورة النوروز حيث يقوم البطل الكردي الحداد كاوه بقيادة الإنتفاضة ضد الضحاك ويقضي عليه فهنا شخصية بطل التحرير مُشخصة، بينما في أسطورة تموز لا يوجد بطل للتحرير لأن عملية الأفراج عن محكومة تموز المؤقتة من العالم السفلي تجري وفق إرادة الآلهة، وأما تموز، الضحية ورمز التحرر في آن واحد، فليس له من إرادة أو قدرة على تغيير أوضاعه المُتبدلة بتكرار دائم، لأن الإجراءات تسليط

إلهي، فتحريره وإعادة حبسه يجريان دراماتيكيًا وفق سيناريو ربابي، أعدّه فنتازيا مبدعٌ عراقي ليثير أشجان وأحزان الشعب ويعيد لهم الفرحة والأبتهاج بظهور تموز وبالزواج المقدس، الذي يمنح الأرض خصوبتها.

٥. وصفت أسطورة النوروز نهاية لمعاناة الشعب بانتصاره بقيادة كاوة على الطاغية الضحّاك، بينما لم تنه أسطورة تموز الصراع وأثما جعلته مستديماً يتغير في حالات من الانكسار والتراجع (سنة أشهر يقضيها تموز في العالم الأسفل ويعيش الناس في حالة من الكآبة واليأس والحزن والبكاء) والفوز والانتصار (سنة أشهر يقضيها تموز في العالم الأحياء العلوي فتغمر الناس البهجة والأفراح ويشعرون بالطمأنينة والارتياح، ثم يعقبها أحباط وأندحار وهكذا تتابع الأحران والمسرات.

٦. صوّرت أسطورة النوروز الصراع في مجتمع طبقي وحددت الرموز للطبقات المتباينة الضحّاك رمز للطبقة السائدة المتحكّمة بمصائر الشعب والحرفي كاوه الحداد رمزاً للشعب الكادح المُستغل المُضطهد. بينما لم تبرز أسطورة تموز معالم وملامح مجتمع طبقي لأنها قصرت الصراع وحصرته بين الآلهة العليا والسفلى فحسب، ذلك لأن المجتمع عند البدأ في تخيل الأسطورة، لم تظهر فيه الطبقات المتضادة المتطاحنة بعد. لكن أسطورة تموز لم تخل من كشف لمظاهر الاضطهاد والاستغلال الذي كانت تكابده أوسع الجماهير وإن جاء بصورة رمزية، معاناة تموز واضطهاد الآلهة العليا للآلهة السفلى.

٧. كان رمز الانتصار وتحقق العدالة في أسطورة النوروز متمثلاً بعودة العرش الى وريثه الشرعي أفریدون وأما كاوه بطل قصة الانتصار فقد اكتفى بتحقيق العدالة، بينما رمز الانتصار في أسطورة تموز هو انعقاد وتحرر تموز الدوري المتكرر سنوياً.

٨. تجري احتفالات الزواج المقدس ضمن احتفالات عيد رأس السنة العراقية ولاوجود للزواج المقدس في النوروز.

نخلص من وشائج التشابه وعناصر الاختلاف بين عيدي رأس السنة العراقي والایراني واسطورتی تموز ونوروز على أن الاقتباس والتأثر بأسطورة تموز قد حدث بصورة واسعة تؤكد سعة التشابه بين الأسطورتين. وأما الاختلاف بينها فيعود الى سبق ظهور أسطورة تموز وأمتدادها بعيداً في أعماق الماضي السحيق، فواصلتها وريادتها واضحة من عدم تطرقها للبشر ولطبقات المجتمع وأن دوّنت على ألواح الطين

في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز مُكرّسة لبيان الأضطهاد والصراع الطبقي. فهي متأخرة كثيراً عن زمن نشوء أسطورة تموز، ولا تمتد الى أبعد من الألف الثالث ق.م. حيث جرى الاقتباس من الأساطير العراقية، التي لها السبق الزمني والريادة في التسطير والأبداع عندما كانت تعكس تخيلات طفولية لمجتمع بدائي غير طبقي وأن استمر تداولها في المجتمع السومري الطبقي ودوّنت، كما ذكرنا، في العهد البابلي الطبقي، بينما أسطورة النوروز تتحدّث عن ملكٍ طاغيةٍ مستبدٍ وعن شعبٍ مظلومٍ مُضطهدٍ بمختلف شرائحه الاجتماعية وتفرعاته القومية، لهذا اقتضت الضرورة لقيام انتفاضه شعبية يقودها كادح من قومية مُضطهدة، كما حاجج كاوه الضحّاك بشأن الظلم الذي لحق بقومه. فإذا كان الاقتباس والتأثر بأسطورة تموز، في ضوء الاستنتاجات الأنفة، متفقاً عليه فأين حصل ذلك الاقتباس؟ وهل هناك وسطاء في النقل والتأثر والاقتباس؟ وهذا ماستحدث عنه في الفصل القادم والآخر.

## الفصل السادس

### وسط و وسطاء

يسعى البحثُ، في هذا الفصل السادس الأخير، قدر المستطاع، الى التحرّي عن بدايات الاحتفال بعيد رأس السنة العراقي والأيراني القديم وما اتصل به من دلالات رموز وطقوس ألّفت في بُنية ذهنية بصورة مُبركة - وليست المهمة سهلة، كما قد يظنّ، وأثما هي، بالطبع، شاقّة. ويأتي في مقدمة صعوبتها إنعدام النصوص المدوّنة والأسانيد الموثقة عن الفترة التي نشأت فيها بواكير تلك التصورات الذهنية الفنتازية الخاصة بالعيد، اضافة الى اختلاف المحتفلين به عرقياً وعقائدياً وتأثراً بظروف بيئاتهم المتنوّعة، من جبال وسهول وبطائح ومستنقعات، وكذلك لعدم التخصص بالعصور القديمة وعلم الآثار وعلم الأديان. وللتفسيرات، غير المُتحرّرة، بتجرّد موضوعي، من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي، والمنطلقة عن انفعالات وامزجة وخلفيات مُتحيزّة متعصبة، دورها في تأخر انجاز عملية الكشف عن الحقائق، التي حولها التعصب الى صور باهتة تزيد في حلكة التعتيم. لذلك لن يكون سهلاً ميسوراً، بطبيعة الحال، تعيين الموضع الذي بدا فيه الاحتفال بعيد رأس السنة لأول مرة ومن ثم الى الأماكن التي تطوّرت فيها صيغ الاحتفالات وانتقلت منها الى سواها من الأماكن، وكذلك لايسهل تعيين الوسطاء الذين ساهموا في عملية نقل ممارسات واشكال طقوس الاحتفال من الأوائل المبدعين الى الأواخر المقلدين.

يلتجئ البحث، نتيجة انعدام النصوص الموثقة لسيرورة التطوّر والاقتباس، بشكل واضح وصريح، الى الافتراض المعتمد على القرائن التي تتردّد في بعض استنتاجات الباحثين والمختصين بالآثار والتأريخ القديم. وتجاوباً مع عقدة البحث الأساسية وهي المُحدّدة بكشف جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية فقد كُرسُ الفصل الختامي هذا لمعالجة هذه المهمة على ضوء ماتمّ التوصل اليه في الفصول الخمسة السابقة من خلال مناقشة وتحليل الآراء والموضوعات الخاصة بعلاقة وتأثر عيد رأس السنة "النوروز"

الآيراني القديم بعيد رأس السنة البابلي اكيـتو (a-ki-tu)<sup>١</sup>، و (زاگمـوك = zagmok السومري). يفترض البحث، في ظروف امتداد الجذور الأسطورية في سحيق الغور، ووجود فاصل زمني بين الممارسات الرسمية لأحتفالات عيد رأس السنة في العراق وفي إيران، ومشاركة صابئة بطائح جنوب العراق وإيران، ببعض طقوس وممارسات أحتفالية في بعض أعيادهم، يفترض البحث بوساطة الصابئة في نقل ممارسات طقسية من أحتفالات عيد رأس السنة السومري والبابلي الى المجتمع الآيراني القديم حيث تتجلى رموز و طقوس منها في أحتفالات النوروز. لا يقتصر افتراضنا لعملية تأثر عيد النوروز بعيد تموز على تحديد الوسط والوسطاء لنقل مآثرات عقائدية سومرية- بابلية الى المجتمع الآيراني على تعيين زمان ومكان ووسطاء عملية التثاقف فحسب، وانما الى كشف الجذور الأسطورية للعيد السومري بأعتبره العنصر الأساس لبناء هياكل عيد النوروز الأرتكازية حيث يبدو العيدان مظهرأ أحتفالياً موحداً لتجليات مشتركة في الشعور والأحاساس عبّرت عنهما، برغم تفاوت الزمن و أختلاف التسميات والعادية، وحدة الطقس والشعيرة والرمز والدلالة مما يجعل الافتراض يمتد الى نشأة التصورات السومرية الفنتازية بشمال العراق وتطورها بجنوبه ومنه الى إيران.

إنها لمجازفة حقاً أن يعمد البحث الى تقديم افتراض قيام الصابئة، قديماً، بدور وسطاء نقل اطر ومحتوى أحتفالات قداماء العراقيين بعيد رأس السنة الى مجاورهم الآيرانيين القداماء، لأن الافتراض هذا قد اعتمد على سكنى الصابئة في بطائح البلدين وعلى ماهو ظاهر من تشابه في الرموز والدلالات والممارسات الطقسية والمراسيم الأحتفالية وعلى تطابق مواعيد الأحتفال وبعض التسميات لدى العراقيين والآيرانيين والصابئة فحسب، بينما لاتوجد أية نصوص صريحة تؤثّق قيام الصابئة بعملية الوساطة تلك، عدا جذاذات نصوص شحيحة وغير صريحة، كالتي في العهد القديم عن الإله تموز [تاووز]<sup>٢</sup>.

ومع أخذ تحذير الدكتور هاري ساكز بعين الاعتبار، والذي قال فيه: ((وَيْمًا كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ تُحَذَرَ مِنْ أَنَّ الْكَاتِبَ الْمُتَحَيِّزَ، أَوْ غَيْرَ الْمُخْتَصَّصَ الَّذِي يَقْتَضِفُ تَرْجُمَاتٍ غَيْرِ

١ ويُعرف المعبد الذي يقام فيه الأحتفالات بيت اكيـتو bit-akitu للزيادة ينظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص٣٢٧، هاري ساكز، عظمه بابل، ص٤٣٨.

٢ سفر حزقيال، الأصحاح الثامن، الفقرات ١٢-١٥، ص١١٨٥، حول النسوة الباقيات على الإله تموز، الذي هو تاووز لدى الصابئة الحرائين.

دقيقة أو الكاتب المتخصص بدراسة مقارنة الأديان والذي كان قد توصل الى فكرة مُعيّنة عن تطابق الديانة في بلاد ما بين النهرين بشكل مُعبر أو أنّه لم يُطلع على أحدث البحث في علم الأوريات، يمكنه غالباً أن يستخدم نصوصاً من النوع المذكور آنفاً كبرهان ظاهري على نظريات مشكوك في صحتها<sup>١</sup>، فإنّ استقرار القرائن وآراء ذوي الاختصاص وبعض النصوص<sup>٢</sup>، قد هيأت امكانية تقديم الافتراض، بوساطة الصابئة طالما لا يوجد، لحد الآن، إفتراض أكثر احتمالاً للاعتماد. ليتمكن اغفال حقيقة وجود صلات ايجابية وسلبية كانت قد جرت بين السومريين و مجاوريهم الشرقيين من سكتة إيران، دلّت عليها بعض التنقيبات في بلاد عيلام، "منطقة لورستان".

الفخار والكتابة المسمارية وتسمية بعض الآلهة لدي الطرفين، وتأثر الأيرانيين ببعض العقائد العبرانية، بعد السبي البابلي، غير أنّ تلك الصلات والمؤثرات قصيرة وذات تأثير محدود نسبياً بالقياس الى زمن سكتى الصابئة المستديم وسط المجتمعين العراقي والأيراني، ولاسيما في منطقتي ميسان والكارون، في هور الحويّزة وما جاوره، وهي المناطق التي ثَم فيها التأثير ونقل المؤثرات، مما يرجح وساطة الصابئة في عملية التثاقف التي جرت بين المجتمعين العراقي والأيراني القديمين.

فما هي مركّزات هيكل البناء الافتراضي المقترح؟ لقد توفّرت للفصول الخمسة السابقة عوامل يَسرت نوعاً ما متابعة سيروره نشوء ونمو وطور البنية الذهنية، منذ بدء التصوّرات الفنتازية حتى تكامل وتبلور صيغها النهائية، في العراق وإيران، وكان بضمنها، طبعاً، دراسة الأساطير المتعلقة بعيد رأس السنة في المجتمعين، بيد أنّ محاولة الكشف عن الجذور وعن الوسط والوسطاء سوف لن تكون، كما ذكرنا آنفاً، بتلك السهولة لندرة المصادر أو انعدامها ولقلة الدراسات، ولذلك عمد البحث، في هذا الفصل، الى تقديم افتراضه المنطقي بأمل اكتمال صورته الواقعية بعد التوصل الى اكتشافات وتنقيبات ودراسات في المستقبل. يعتمد افتراض امتداد جذور عيد النوروز الى منشأ الأسطورة العراقية السومرية عن عيد رأس السنة منذ بدء نشوئها، وقيام الصابئة الوسطاء بنقل الماثور السومري العقائدي الى التصور الأيراني على أمور عدة ويُشكّل مهد السومريين وانتقالهم الى جنوب العراق مسألة جوهرية بينها.

١ عظمة بابل، ٣٣٧-٣٣٨.

٢ العهد القديم، التوراة، سفر حزقيال، الأصحاح، ٨، ص ١١٨.

## مهد السومريين وسبل أنتقالهم الى جنوب العراق:

استوطن أقدم العراقيين الأقسام الجبلية بشمال العراق لملائمتها، في حينه، لظروفهم وهم في طور جمع القوت و لأضطرابهم على اللجوء الى المغاور والكهوف، كما دلت على ذلك الكشف الأثارية والتحليل الكربونية الألكترونية، ولما انحدروا الى ماجاور الجبال من سهول ووديان بغية العيش والاستيطان، وبعدما تسنى لهم الانتقال بالتدريج الى منتجين للقوت وبناء البيوت وتدجين بعض وحوش الحيوان والنبات، توفرت لهم امكانيات افضل لتطوير بنيتهم الذهنية البدائية الناشئة والمتأثرة قديماً بظروفهم المحيطة بهم، عن بواكير معتقداتهم عن آلهتهم واساطيرهم، فلما انتقل قسم منهم الى بطائح جنوب العراق المعروفة ببلاد سومر، ومنها نالوا تسميتهم بالسومريين، واستصلحوا الأراضي المغمورة بالمياه للزراعة، التي غدت عنها انتاجاً بضائعاً أساسياً بعد أن كانت في الشمال محض انتاج استهلاكي ثانوي في تدرجها مع جمع القوت للأكتفاء الذاتي.

إن تطور مستوى واسلوب الانتاج يؤديان الى تطور الوعي والأدراك مسلمة جدلية لا تحتاج الى مناقشة أو برهان، لذلك فإن تطور الانتاج ومستواه في الجنوب أدى الى تطور في البنية الذهنية لسكانه، فلم تبق معتقداتهم القديمة الموروثة عن عهدهم الهمجية على وضعها السابق تماماً وإنما طرأت عليها تغييرات لتلائم والمستجدات من ظروف البيئة والحياة، فالإله دموزي "تموز"، الذي كان مختصاً بالرعي والخضار فحسب قد أضيفت اليه وظائف جديدة في الجنوب، الأخصاب وصيد السمك، مثلاً.

يواجه افتراضنا عن مهد السومريين بشمال العراق وانتقالهم منه الى الجنوب احتمالات أخرى عديدة متباينة لعلماء آثاريين ومؤرخين عن المهد، فهم مختلفون فيما بينهم بصده كثير: فقد ذهب بعضهم الى ان السومريين قد جاءوا من آسيا، براً، عبر ايران، أو بحراً، عبر الخليج العربي، بينما ركز غيرهم على الهند وايران، في السند وبلوچستان وعبيلام، في حين ذكر آخرون شبه الجزيرة العربية، وخاصة دلمون (البحرين)، بينما قدم غيرهم احتمال بلاد الأناضول، بل وحتى اوربا، المجر (هنغاريا) خاصة، ومن بين الاحتمالات حصر المهد بالقطر العراقي، الذي بدأ يحظى بقبول أكبر. ومع ذلك فلا يزال الأخذ به موضع اختلاف ويكتنفه التردد، حتى من قبل علمائنا وباحثينا: فحينما تحدث الأستاذ طه باقر عن مهد السومريين وهجرتهم الى وادي



الرافدين وأستعرض بشكل مكثف جداً الاحتمالات العديدة عنها، بما فيها احتمال حصر وجودهم بالقطر العراقي، وذكر بأن تلك الاحتمالات: ((لا توجد مبررات حضارية وتاريخية لتفضل أحدها على الآخر والأخذ به))<sup>١</sup>. لم يستثن من ملاحظته هذه الاحتمال الذي يرى: ((بأن السومريين لم يأتوا من جهات بعيدة خارج القطر، وإنما كانوا أحد الأقوام الذين عاشوا في جهة مامن وادي الرافدين في عصور ما قبل التاريخ ثم استقروا في السهل الرسوبي منه في حدود الألف الخامس ق.م. أو بعد ذلك الزمن عندما أصبح هذا السهل صالحاً للسكنى))<sup>٢</sup>.

غير أنه أبدى ملاحظة حول هذا الرأي تظهر قناعته فيه إذ قال: ((ولعلّ مما يرجح هذا الرأي ويُعزّزه أن ما يُسمى بالحضارة السومرية التي ظهرت بمقوماتها في أواخر العصر الحجري - المعدني Chaleolithic) "النصف الثاني من دور الوركاء ودور جمدة نصر" يمكن تقصي أصولها وجذورها الأولى الى أطوار ما قبل التاريخ في وادي الرافدين نفسه))<sup>٣</sup>.

لكنّه يعود فيبيدي ملاحظة أخرى يستشف منها عدم قناعته التامة بهذا الرأي حينما عَقِبَ على كلامه السالف بقوله: ((وبعبارة أخرى أينما كان مهد السومريين فأنهم لم يجلبوا معهم الى وادي الرافدين عناصر الحضارة ومقوماتها الأساسية معهم على نحو ما فعل المهاجرون الأوروبيون الى أمريكا))<sup>٤</sup>.

ولتعليل ذلك جاء تعقيبه ليؤكد عدم القدرة على التحديد إذ قال: ((وهكذا يبدو ما عرضناه من اراء عن أصل السومريين ومهدهم ان ذلك من القضايا التي لم تستطع حلّها الدراسات اللغوية والآثرية، وان كلّ ما قيل ويقال بشأنها مجرد تخمين وافتراضات لا يمكن البرهنة عليها ولا رفضها بوجه قاطع))<sup>٥</sup>.

بيد أن الأستاذ طه باقر يعود فيستدرك مباشرة بقوله: ((وقد سبق لمؤلف هذا الكتاب أن اقترح ماسبق التنوية به من ان السومريين إحدى الجماعات المنحدرة من بعض الأقوام المحلية في وادي الرافدين في عصور ما قبل التاريخ البعيدة، وانهم عرفوا

١ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٦٢.

٢ ن. م، ص ٦٢.

٣ ن. م، ص ٦٢-٦٣.

٤ ن. م، ص ٦٣.

٥ ن. م، ص ٦٤.

بأسهم الخاص، أي السومريين، نسبة إلى اسم الأقليم الذي استوطنوا فيه أخيراً في القسم الجنوبي من العراق، أي أن التسمية لاحقة للاستيطان ومُشتقة من اسم موضع جغرافي ولا يحمل مدلولاً قومياً<sup>١</sup>، بل ويؤكد عراقية الأصل السومري حينما يُفند الرأي القائل بأنهم من أقوام جبلية من خارج القطر العراقي حينما قال: ((وبخلاف ما ذهب إليه البعض من نسبة الأصل الجبلي الخارجي إلى المهد الذي نزع منه السومريون، لا نجد في المآثر السومرية، وعلى رأس ذلك آدابهم وأساطيرهم وشعائهم الدينية، ما يشير إلى أصل غريب عن بيئة وادي الرافدين الطبيعية، ولا سيما القسم الرسوبي منه، بل أن طابع حضارتهم المميز مشتق من بيئة نهريّة ذات أحراش وقصب ونخيل وأثل وطي وغرين وفيضانات وسهل إلى غير ما هناك مما سبق أن نوّهنا به من أثر البيئة الطبيعية في حضارة وادي الرافدين))<sup>٢</sup>.

إن في مناقشة الأستاذ طه باقر للرأي الذي يفترض المناطق موطناً لأسلاف السومريين تأكيد على انعدام خلفية متأثرة بالجمال عموماً سواء داخل القطر أو خارجه ولهذا لا يوجد حسب رأيه أي انعكاس للجمال في البنية الذهنية للسومريين، فهو يتشكك من احتمال استيطان الأسلاف في جبال إذ يقول: ((ومن هؤلاء الجماعة من يُعَيّن الموطن الذي نزع منه السومريون بأنه أرض جبلية، ولذلك نراهم، على حدزعم هذه الجماعة، يقيمون معابدهم فوق مرتفعات اصطناعية (هي الأبراج المَرَجّة أو الزقورات)، وخصص البعض ذلك الموطن في الجهات الشرقية مثل بلاد إيران))<sup>٣</sup>.

يُثير تردّد الأستاذ طه باقر عن اعتبار شمال العراق الجبلي بشكل قاطع ومُحدّد فحسب موطناً أصلياً لأسلاف السومريين تساؤلات ليس لها أجابات مُقنعة شافية حيث ساوى بين هذا الاحتمال مع بقية الاحتمالات التي تفترض مجيئهم من خارج القطر العراقي. كذلك تركه تحديد المكان الذي انطلقوا منه صوب الجنوب داخل القطر مُبهماً غير مُحدّد مع علمه برجحان احتمال الانطلاقة من داخل العراق ومن شماله الجبلي على بقية الاحتمالات، حيث ذكر هو بالذات بأن لهذا الاحتمال ما يُعزّز رجحانه على البقية التي استعرضها بشكل مُكثّف جداً. تكاد آراء العلماء والباحثين

١ ن. م.، ص ٦٤، وقد أشار إلى الطبعة الثانية من الكتاب، في الهامش ٤٤ ص ٩٢.

٢ ن. م.، ص ٦٤.

٣ ن. م.، ص ٦٣.

الآشوريين والمؤرخين أن تتفق على أن أقدم أستييطان في العراق من قبل البدائيين القدماء كان في الشمال الجبلي<sup>١</sup>، لما كانت توفره الجبال من ظروف أفضل لحياة قاطنيها البدائيين، بما تؤمنه لهم من نبات وحيوان ومياه وملاجئ طبيعية، من مغاور وكهوف، كما دلت عليها التنقيبات والكشوف، ثم انحدر أحفاد الأحفاد الى ما جاور الجبال من وديان وسهول ووهاد، حتى اذا تيسرت لهم القدرة على الانتقال التدريجي من طور جمع القوت الى طور انتاج القوت، بعد سلسلة من الأخفاقات والنجاح في سلم التطور: ابتداءً بتدجين بعض النباتات والحيوانات البرية والمجتمعات السكنية - أقدم القرى الفلاحية في العالم - في الأودية والسهول المجاورة للجبال، انسلخ قسم من سكنة الشمال هؤلاء، لظروف قاهرة، وانحدروا الى السهل الرسوبي بجنوب العراق، المعروف ببلاد سومر (سهل شنعار بالقورة) وقاموا باستصلاح الأراضي المغمور وأعدوها للإنتاج الزراعي البضائعي، بعد أن كان الأسلاف في الشمال يزرعون للأكتفاء الذاتي (الانتاج الاستهلاكي)، فوضع السومريون بفضل انتاجهم البضائعي في الجنوب اللبنة الأولى للحضارة العراقية وكانوا بحق روادها، لكن الأستاذ طه باقر يرى بأن السومريين لم ينفردوا بالريادة فهناك من سبقهم في سكنى السهل الرسوبي كما سبقهم في الرقي الحضاري، وهناك من جاور السومريين السكنى في السهل الرسوبي كالساميين فنراه يقول: ((وذهب بعض الباحثين الى أن السومريين عند ماجأوا الى وادي الرافدين كانوا مبدأ أمرهم يجاورون أصحاب حضارة أرقى منها اقتبسوا عناصر ثقافتهم))<sup>٢</sup>، ولدى حديثه عن سكنى السومريين قال أيضاً: ((... وإنهم لم يكونوا المستوطنين الوحيديين ولا أقدم المستوطنين وإنما تعايشوا مع جماعات من اقوام أخرى وفي مقدمتهم الأقوام السامية))<sup>٣</sup>.

إن مؤشرات كثيرة لدى السومريين توصلت الى مدى تعلّقهم وتأثرهم بالجبال حتى غدت خلفية تتركز عليها بعض تصوّرات بنيتهم الذهنية وآثارهم وأعمالهم الفنية، كما تشير الى ذلك مؤلفات الآشوريين والمؤرخين<sup>٤</sup>، أما قضية انفراد السومريين في ريادة

١ عثر على بقايا بعضهم في كهف: شانيدر، زرزى، هزارمرد وغيرها.

٢ المصدر السابق، ص ٦٢.

٣ ن. م.، ص ٦٢.

٤ ينظر: مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، صموئيل نوح كريم، هاري ساكر، سامي سعيد الأحمد، فاضل عبدالواحد... الخ.

البناء الحضاري في العراق أو مشاركة غيرهم لهم، فالراي الغالب ان الحضارة العراقية القديمة، ولاسيما في اطوارها الأولى، يعود الفضل في انشائها للسومريين<sup>١</sup>.

إن هذه الحقائق الموجزة قد غدت من البديهيات التي تأخذها مؤلفات علمية رصينة بما فيها بعض مؤلفات الأستاذ طه باقر نفسه أيضاً، فما حدا مابداً حتى يُردّد، أخيراً، هنا صوراً باهتةً لاتقوى على الصمود أمام ضوء شمس الحقيقة ولا تتفق مع آراء له أخرى عن السومريين وأصلهم وأصالتهم وريادتهم في بناء الحضارة؟ اهو انسياق مع مايتبعه العلماء من تحفّظ في البت بقضية لها احتمالات عدة وهي غير مؤثقة وانما افتراضات تخمينية؟ ام مسايرة مع تيار يفترض اتجاهاً مُعيناً لا قبل له بمعارضته؟ حاشا أن يُظنّ في طرح هذه الأسئلة محاولة للخروج عن التقييم العام لمكانة الأستاذ طه باقر العلمية المرموقة كمؤرخ وأثاري ضليع بتاريخ العراق القديم<sup>٢</sup>، وانما كان القصد من طرح الأسئلة هو الحرص على استقرار الحقائق بصيغ اقرب الى الواقع، فإذا كانت ما كتبه الأستاذ طه باقر لا يرقى اليها شك، وإن قيل قديماً: (لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة)، فإن لارتباط تكوين البنية الذهنية السومرية بخلفية جبلية ودورهم الريادي في بناء الحضارة العراقية لا يرقى اليهما الشك أيضاً. فكان من المؤمل أن يبت الأستاذ طه باقر بالذات برأي قاطع في مسألة معقدة شائكة، قضية تعيين الموطن الأصلي في بلاد الرافدين بشكل مُحدّد، لأنّه من أقدر من يستطيع البت بهذا الأمر<sup>٣</sup> لا أن يساير الآخرين رايبهم بعدم تحديد منطقة الموطن الأصلي، الذي هو بلاد الرافدين، وانما افترضوه في اماكن مُتعددة كان العراق واحداً منها، وحتى بالنسبة للعراق فقد تركوا الموطن سائباً بقولهم بجهة مامن بلاد الرافدين. ذكر د. سامي سعيد الأحمد، وهو مؤرخ عراقي متخصص بتاريخ العراق القديم، ذكر شمال العراق والمنطقة الجبلية بالذات، وهو يستعرض الفرضيات حول موطن السومريين الأصلي، دون أن يؤكد أن هذه الفرضية التي تُعين الشمال الجبلي هي أكثر رجحاناً من بقية الفرضيات التي تجعل الموطن الأصلي للسومريين خارج القطر العراقي. وننقل أدناه،

١ ينظر: مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص٢٢، كريم، الأساطير السومرية ص١٩-٢٠، طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص٥٧.

٢ ينظر: مأكتبه عنه تلميذه د. فوزي رشيد، طه باقر، حياته وأثارة، بغداد، ١٩٨٧م.

٣ ينظر: مؤلفه مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥، ط٢، ص٥٨ و٩٠.

بشكل مختصر ومُكثف، وجهات نظره: ((وكتب السومريون اسم المنطقة التي سكنوها "سومر" كي-اين-جي ki-an-gi التي تعني حرفياً بلاد سيد احراش القصب وأطلق العهد القديم عليه اسم سهل شنعار)).<sup>١</sup>

ثمُ أورد د. سامي مختلف الفرضيات، التي اعتمدت الهيكل العظمية والأعمال الفنية من رسوم منحوتات وفخاريات وأختام أسطوانية.. الخ، عن الموطن الأصلي للسومريين، دون أن يُبَيَّن أو يُرَجَّح أيّاً منها لتكون أقرب للقبول، بيد أنه ذكر خلال استعراضه لتلك الفرضيات، تعلق السومريين بالجبال، وقد سبق لأنطون مورتكات و هنري فرانكفورت<sup>٢</sup> الإشارة الى ذلك، مما يدل على ان موطنهم الأول كان جبلياً، حيث كتب د. سامي يقول: ((وأستعمل السومريون الرمز الخاص للجبل والبلاد للتعبير عن مدلول واحد مما قد يدل على كون الأثنين بمعنى واحد عندهم واحتمال كون بلدهم الأصلي جبلياً. ثمُ ولعهم ببناء الزقورات في معابدهم و وجود أشجار وحيوانات جبلية في رسوم أختامهم الأسطوانية أمثال السرو والوعل الجبلي ذي القرون والماعز الجبلي الطويل القرون)).<sup>٣</sup>

ويضيف بعد ذلك بشيء من التردد وعدم التأكيد الفرضية عن احتمال وجودهم "أسلاف السومريين" في المنطقة الشمالية قبل استيطانهم "السومريين" في الجنوب، فقال: ((وقد يكون السومريون من سكان العراق نفسه سكنوا في المنطقة الشمالية قبل نزوحهم الى الجنوب. ويستدل أصحاب هذا الرأي بكون الحضارة السومرية في بعض عناصرها عبارة عن تطور طبيعي واضح من حضارات عصور ما قبل التاريخ التي ازدهرت في البلاد وسموا بأسمهم نسبة الى البلاد التي سكنوا بها أخيراً من جنوب العراق)).<sup>٤</sup>

ثمُ يتحدث د. سامي عن الفرضية التي تشير الى احتمال وجود سابقة للسومرية أطلق عليها الفراتية الأولى proto-euphratia، وأيضاً سكان دجلة الأوائل proto-Tigridiana، وهو بذلك يلتقي مع الأستاذ طه باقر في ترديد هذه الفرضيات دون

---

١ المدخل الى تاريخ العالم القديم، القسم الأول، العراق القديم، الجزء الأول، العراق حتى العصر الأكدي، ص ٢٢٦.

٢ تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص ٣٢، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص ٧٠-٧١-٧٢.

٣ المصدر السابق، ص ٢٢٧.

٤ ن. م.، ص ٢٣٠.

٥ ن. م.، ص ٢٣١.

تحفظ أو نقاش ويختلف معه في موضوعة فرضية المنطقة الشمالية الجبلية. ويستعرض د. فاضل عبدالواحد على، المؤرخ والآثاري العراقي المختص بتاريخ العراق القديم، الفرضيات عن الأصل السومريين المعتمدة على التركيب اللغوي وصنع الفخار وعلى دراسة الفنون التشكيلية واستعمال لفظ كور kur وغيرها، كما تحدث عن الذين سبقوا السومريين في السكنى بالجنوب.

استهل د. فاضل نقاشه، عند استعراضه للفرضيات المتباينة عن مواطن السومريين الأولى، قبل استيطانهم في مكانهم الجديد بجنوب العراق، بملاحظة إبان فيها تعقد هذه القضية حتى لم تعد تسمى "بالمسألة السومرية" بل بـ "المشكلة السومرية"، وقد سبق للأستاذ طه باقر أن يبين بأن الباحثين قد عرفوا التعقيد حول أصل السومريين بالقضية السومرية، إذ ذكر: ((إن هذا النوع من التساؤل يُعرف لدى الباحثين في حضارة وادي الرافدين بالقضية السومرية، وهي قضية كثر البحث والنقاش حولها وما زالت أبعد ما تكون عن الحل، لاسيما في الوضع الذي تعرض فيه إلى مهد السومريين وأصلهم))<sup>١</sup>، فقد كتب د. فاضل: ((لقد أصبح أصل السومريين مسألة عويصة حتى المعنيون بحضارة العراق القديم صاروا يسمونها بـ "المشكلة السومرية")، (ويُدلّل على ذلك بقوله)... وكلّ ما تمّ طرحه خلال ما يزيد على نصف قرن من هذا النقاش، جملة فرضيات متباينة إلى درجة بعضها يثير مزيداً من الدهشة والاستغراب))<sup>٢</sup>.

ثم بدأ باستعراض ومناقشة تلك الفرضيات مبتدأ بالمُعتمِدة على استعمال لفظ كور kur كمعنى للجبل والبلاد بذات الوقت آخذين بعين الاعتبار اهتمام السومريين بالمعابد المُدرّجة "الزقورة" وبرسم الأشجار والحيوانات الجبلية مما حداً ببعضهم إلى القول بأن الموطن الأصلي للسومريين كان جبلياً. وقد اعتمد بعض الباحثين على الرسوم التي رُسمت على الأختام والكؤوس المقدسة وجدران المعابد وقصور الحكام، بينما اعتمد آخرون على الفخار وأشكاله وأوانه وتطور الخزفيات، واعتمد البعض منهم على التركيب اللغوي واللهجات، وغيرهم على الكتابات المسمارية واستخدامها من قبل اقوام مختلفة وقد تمت الاستعانة ببعض النصوص المدونة<sup>٣</sup>، فذكر: ((فهناك من

١ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طبعة ١٩٧٣، ص ٥٧.

٢ من الواح سومر إلى التوراة، ص ٢٦.

٣ م. ن. ص ٢٦-٣٩.

الباحثين من لاحظ ان السومريين يستعملون لفظ كور kur للتعبير عن معنى "جبل" و"بلاد". واخذوا بنظر الاعتبار ظهور المصطبة (الزقورة فيما بعد) التي صارت المعابد تبني فوقها ابتداء من دور الوركاء. كما لاحظوا أيضاً اهتمام السومريين برسم الأشجار الجبلية العالية والحيوانات الجبلية كالوعل والماعز على الأختام الأسطوانية. إن هذه الملاحظات مجتمعة كانت من الأسباب التي أدت ببعض الباحثين الى القول بأن الموطن الأصلي للسومريين في منطقة جبلية قبل أن ينزحوا الى السهل الرسوبي في جنوب العراق<sup>١</sup>.

وكان د. فاضل، قد تكلم عن بدايات التكوين الحضاري العراقي في الشمال وتطوره وانتشاره صوب الجنوب حيث كتب بقول: ((وهكذا كانت البدايات الأولى للإنسان في شمالي وادي الرافدين منذ وجوده في الكهوف (في حدود ٦٠-٥٠ ألف سنة قبل الميلاد) وحتى ادوار القرى الزراعية الأولى التي تعرف بين الباحثين بأدوار "جرمو" و"حسونة" و"حلف" على التوالي ومن هنا بدأت المقومات الحضارية الأولى بالانتشار صوب الجنوب الى المنطقة التي عُرفت في العصور التاريخية ببلاد سومر. إن أقدم استيطان في السهل الرسوبي يعود تاريخه الى ٤٥٠٠-٤٠٠٠ قبل الميلاد ويتمثل في دور العبيد<sup>٢</sup>). نسبة الى تل العبيد على بعد أربعة أميال الى الشمال الغربي من أور. ثم بين أهم ما تميز به هذا الدور.

ونظراً الى المنجزات السومرية التي استعرضها ننقل ما أشار اليه حيث كتب: ((ومن بين الأشياء التي تميز بها هذا الدور انتشار استخدام المعادن "النحاس" وتوصل الإنسان الى معرفة البرونز (بخلط النحاس مع القصدير) وبالانتشار الواسع للفخاري في انحاء واسعة من القطر جنوباً وشمالاً. وبلغت حضارة وادي الرافدين درجة كبيرة من النضج في العصر الشبيه بالكتابي (الذي يمتد من زمن الطبقة الرابعة من دور الوركاء حتى نهاية دورة جمدة نصر ٣٢٠٠-٢٧٠٠ ق. م) لانه يقترب بظهور جملة من العناصر الحضارية الجديدة، التي تجيز لنا بحق عدة دور التكوين الحضاري في بلاد سومر.

١ ن. م.، ص ٢٦.

٢ ن. م.، ص ١٨.

فالمعبد المعروفة من دور العبيد ودور الوركاء "القديم والوسيط" استمرت بشكلها العام، لكنها في هذا العصر ازدادت سعةً وزخرفةً كما ظهرت أوائل المعابد العالية التي صارت تبني على مُصطبات "زقورة". (ثُمَّ يستمر د. فاضل في تلخيص أهم المنجزات الحضارية): وفي العصر الشببي بالكتابي ظهرت أيضاً الأختام الأسطوانية المزينة بالزخارف المحفورة بدلاً من الأختام المنبسطة المعروفة من العصر السابق. وأُستعمل لأول مرة دولاِبُ الخزاف لصنع الأواني الفخارية، يُضاف الى ذلك تطوّر واضح في القرى الكبيرة التي تحوكت الى طلائع المُدن. ولاشك في أنّ أعظم انجاز شهده العصر الشببي بالكتابي هو ظهور الكتابة كوسيلة للتدوين<sup>١</sup>.

وبعد هذا العرض المكثف لأهم المنجزات السومرية الحضارية يُقدّم د. فاضل استنتاجاً له أهميته حيث قال فيه: ((إنّ هذه المنجزات الحضارية، فضلاً عن مسائل فكرية ودينية أخرى، أصبحت اليوم من السمات المُميّزة لشعب عريق وموهب، عاش في العراق منذ عصور قديمة جداً الا وهو الشعب السومري، نسبة الى المنطقة التي سكنوها والتي عرفت في الكتابات المسمارية ببلاد سومر "تكتب بثلاث علامات مسمارية وتقرأ من اليسار الى اليمين (ki-en-gi)"<sup>٢</sup>)).

إنّ استعراض واستنتاج د. فاضل غير بعيد عما قدّمه، استاذُه بشيكاغو، صموئيل نوح كريمر بصدد الحضارة السومرية حيث قال: ((السومريون شعب لاينتمي الى مجموعة الشعوب السامية او الهندية الأوربية، وقد ازدهرت حضارتهم في القسم الجنوبي من بلاد بابل منذ بداية الألف الرابع حتى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. وفي خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن، كان السومريون وهم الشعب الذي لايزال انتسابه العرقي واللغوي غير معروفة تماماً، يمثلون الجماعات البشرية التي سادت ثقافتها جميع اجزاء الشرق الأدنى. وتتجلى هذه السيادة الثقافية في اتجاهات ثلاثة:

١. إنّ السومريين هم الذين طوّروا ومن المحتمل قد ابتكروا طريقة الكتابة المسمارية التي اقتبسها جميع شعوب الشرق الأدنى على وجه التقريب، والتي لولاها لكان التقدّم الثقافي في غربي آسيا غير ممكن في أغلب الاحتمالات.

١. ن. م.، ص ١٨-١٩.

٢. ن. م.، ص ١٩.



٢. طور السومريون المفاهيم الدينية والروحية كما دمجوا مجموعة الآلهة المختلفة على نحو رائع فكان لهذا الدمج أثره العميق على شعوب الشرق الأدنى بضمنهم العبرانيين والأغريق إضافة الى نفاد الشيء الكثير من هذه المفاهيم الروحية والدينية الى عالمنا المتمدن الحديث في طريق الأديان السماوية.

٣. أنتج السومريون أدباً يتسم بالضخامة وسرعة التطور ويتميز بالكثير من الخصائص الشعرية، ويتألف من الملاحم والأساطير والتراثيل والمراثي والأمثال والحكم، وقد كُتِبَ هذه التأليف بالحروف المسمارية على الواح من الطين يرجح تأريخ كتابتها الى مايقرب من ١٧٥٠ سنة قبل الميلاد... لقد اقتبس الآشوريون والبابليون هذه التأليف برمتها تقريباً كما ترجمها الحيثيون الى لغتهم وليس شمة شك بأنهم قد حافظوا على أصولها بقدر المستطاع، وتعتبر المبتكرات الأدبية العبرانية بشكلها ومضمونها، وكذلك المبتكرات الأدبية عند الأغريق القدامى، الى حدٍ مُعَيَّن، خاضعة للمؤثرات الأدبية السومرية<sup>١</sup>.

نختتم الحديث عن أصل السومريين بما أورده المُقَدِّم السوري، منذر الموصلي عنهم، إذ كتب: ((كان السومريون في العراق والحاميون في مصرهم أصل الشعوب التي بنت الحياة المدنية المتطورة عبر التاريخ. فالسومريون هم الشعب الذي توطن العراق القديم وأستولى على وادي دجلة والفرات بأكمله وفرض عليه نظامه الاجتماعي والديني منذ حوالي عام ٤٥٠٠ ق. م كما فرض عليه شرائعه وأتجاهاته الفكرية. إنه الشعب نفسه الذي وضع أسس وقواعد الكتابة "الكتابة المسمارية" وأسس حضارة انتشرت في البلدان المتاخمة للعراق القديم))<sup>٢</sup>.

وبعد هذه المقدمة، التي لا تختلف عما أورده السابقون، كتب عن أصلهم: ((والسومريون هم مزيج بشري من شعوب البحر الأبيض المتوسط ذوي الجماجم المستطيلة ومن شعوب القبائل الأرمنية التي تتميز بأستدارة الجمجمة وضخامة

---

١ الأساطير السومرية، ص ١٩-٢٠.

٢ عرب والأكراد، رؤية عربية... للقضية الكردية، الأكراد في وطنهم القومي وفي الجوار العراقي - التركي - الإيراني... وفي سوريا ولبنان، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٩٧... وقد سبق للأستاذ طه باقر ان تحدث عن اختلاط هذه الأجناس المختلفة عرقياً، مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة ط "١٩٧٢م" ص ٦١.

البنية الجسمية واعتدال القامة والأنف الرفيع الطويل، الذين يقطنون في المنطقة الجبلية من الشمال الشرقي لمنطقة الشرق الأدنى<sup>١</sup>.

وبعد أن يتحدث عن هجرة مجموعات من هذه القبائل الأرمنية مُنطلقة من آسيا الوسطى في أزمان موعلة في القدم وبأ اتجاهات من الشرق الى الغرب وعُرفت بأسم القبائل أو الشعوب الهندو-أوربية والآرية المشتقة من اللغة السنسكريتية والتي تعني بلغة الهنود "نبيل"، يشير الى أن بعضاً من القبائل الأرمنية لم تغادر موطنها الأصلية، حيث كتب: ((أما القبائل الأرمنية التي لم تنطلق من هجرة مماثلة، بل بقيت في موطنها الأصلية، فقد توطّنت، في آسيا نفسها واستقرت فيها على تخوم الهند وفي بلاد فارس وأرمينيا وبعض مناطق آسيا الصغرى (وينسب الأكراد الى هذه القبائل التي لم تهجر آنذاك الى خارج موطنها الأصلية) ثم انتشرت شمالاً حتى وصلت القفقاس وماوراءها حيث شكّلت مع مرور الزمن، أصلها الواحد المشترك، شعوب مختلفة عرفت بأسماء متعددة كالهند والفرس والميديين والبارثيين والساسانيين وغيرهم))<sup>٢</sup>.

فهو يعتبر أسلاف السومريين فرعاً من القبائل الأرمنية، والتي بقيت في منطقتها الجبلية ولم تغادر موطنها الأصلي، وأن الأكراد ينسبون الى نفس تلك القبائل التي لم تهجر مما يسمح بالافتراض بأن أسلاف السومريين الجبليين وقدامى الأكراد الجبليين هم مجموعة واحدة من سلف واحد في منطقة واحدة وأن السومريين، الذين استوطنوا السهل الرسوبي بجنوب بلاد الرافدين، هم اقرباء للأكراد الذين موطنهم في الشمال الجبلي، وإنما أحفاد الجبليين الشماليين بصورة مشتركة. وافترضنا، الاستقراي المنطقي هذا، سوف لن يكون من السهل تقبله وهو يتقاطع مع أفكار تكاد أن تجمع على أن الأكراد ليسوا من سكان المنطقة الجبلية. بشمال العراق الأصليين، وأنما هم من بين الأقوام التي عُدت بالداخلية "الكويتين، اللولبيين، والماديين.. الخ" التي نزحت من الشرق في أواخر الألف الثاني ق. م.

١ ن. م.، ص ٩٧.

٢ ن. م.، ص ٩٧-٩٨. بينما يرى الأستاذ طه باقر ان الأكراد من الأقوام المهاجرة، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ص ٧٦.

واستوطن قسم منهم في المناطق الجبلية الشمالية، إن هذه الأفكار المتعارضة مع افتراضنا في أصالة انتماء الأكراد للعراقيين القدماء، الذين وجدوا منذ القدم بشمال العراق الجبلي، تفتقر الى النصوص والأسانيد الموثقة، مثلما يفتقر افتراضنا هو الآخر الى النصوص والأسانيد التي توثقها، ومع افتقار الأفكار التي تُرجح ورود الأكراد للعراق من خارجه الى النصوص التي توثقها، إلا أن العلماء يأخذون بها، يقول الأستاذ طه باقر: ((اتصل سكان وادي الرافدين منذ أقدم عهود التاريخ بعدة اقوام خارج القطر، أم عن طريق الاتصالات التجارية أو الفتوح أو الغزو أو الأسفار، فأثرت فيهم حضارة وادي الرافدين كما أثروا فيها، وتغلغل البعض منهم الى موطن هذه الحضارة نفسها فدخلوا في تركيب سكان العراق القديم، واستوطنت جماعات أخرى في مناطق العراق الشمالية وفي الأقسام الجبلية منها مثل الكوتيين واللوليين، وجماعات من الماذهين أو الميديين في اواخر الألف الثاني، والمرجح أن يكون منهم الأكراد الآن)).<sup>١</sup>

تناول د. شاكر خصبك، من الجغرافيين العراقيين الموضوع بشيء من التفصيل ولكن ضمن سياق الأفكار ذاتها، ومتأثراً بـ "مينورسكي"<sup>٢</sup> والعلامة محمد امين زكي و طه باقر، كما يبدو، فكتب يقول: ((يعتبر الأكراد من اقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب "رجعة للعشرة آلاف" للقائد اليوناني زينفون xenophon بأسم (الكاردوخين)<sup>٣</sup> وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد. ويبدو أن الأصول التاريخية للشعب الكردي تعود الى الكوتيين، وأن كان الرأي المتداول أنها تعود للميديين)).<sup>٤</sup>

١ ن. م، ص ٧٦.

٢ الأكراد، ملاحظات وانطباعات، ترجمة وتعليق د. معروف خزندهدار، بغداد، ١٩٦٨م، ص ٢١-٢٢.

٣ حول هذه التسمية ينظر: مينورسكي، الأكراد، هامش ١، ص ٢١. وقد ذكرنا في مؤلفنا: البابكية، بيروت ١٩٧٤ بأن المؤرخ الأرمني ليو يقول بأن لفظة كوردوك kurduk ترتبط بكلمة كرد، البابكية ص ١٧٠، عن تاريخ ارمينا "باللغة الأرمنية" يرفيان، ١٩٤٧، المجلد ٢، ص ٤٢٦، وذكرنا في هامش كتاب البابكية الرقم ٣٧٦ ما يأتي: ((يشير الدينوري الى وجود الأكراد في ارمينيا، الأخبار الطوال، ص ٣٤٠، لاحظ: مينورسكي، دراسات في تأريخ القفقاسي "بالانكليزية" لندن، ١٩٥٣، ص ١١٣، حول اقليم الجبال والمناطق التي كان الأكراد، ينظر ليسترانج، اراضي الخلافة الشرقية "بالانكليزية" لندن، ١٩٠٥، ص ١٨٥، ومقالته لوكهارت L. LOCKHART في دائرة المعارف الإسلامية "١٩٦٣م" المجلد ٢ ص ٥٣٤)).

٤ العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد، ١٩٧٣، ص ١٦٤.

وذكر في تحليل ذلك: ((ويتفق المؤرخون على وجود شعب بأسم الغوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكل الآن إحدى مناطق الأكراد الرئيسية، وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر دياي))<sup>١</sup>.

وفي إشارته الى الكتابات السومرية والبابلية عن الشعب والمملكة الغوتية فقال بأن السومريين يسميهم الغوتي، والبابليون Gardu أو Kardu. وأما عن علاقتهم بالميديين فذكر: ((أما الشعب الميدي فلم ترد عنه أية أخبار واضحة يمكن أن تجعل منه شعباً متميزاً سوى القصة التي رواها المؤرخ اليوناني هيرودوت Herodotou عن تكوين المملكة الميدية - وهو المصدر الأول عن الميديين - وهي قصة تبدو خيالية وغير مقبولة))<sup>٢</sup>.

بيد أن د. خصبك ساير بعض الآراء التي تنسب الأكراد كأصل الى الميديين، في غرب إيران، وهم فرع من الأكراد اضطروا على ترك منطقتهم في غابر الزمان لظروف بيئية، فقد كتب د. خصبك: ((ومهما يكن الأمر فإن الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دُعيت ببلاد ميديا، وأنهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين أحفاد الميديين))<sup>٣</sup>.

إن رأيه هذا، الذي لم يستقر عليه حيث ذكر مواطن أخرى موزعة بين غرب إيران وشمال القفقاس ووسط آسيا وبلاد أرمينيا، في حديثه عن السلالات واللغة الكردية، يتقاطع مع حقائق عن قدم سكنى المنطقة الشمالية، وهو من مؤيدي تلك الحقائق، إذ كتب في مؤلفه "العراق الشمالي" ما يأتي: ((تعتبر أراضي العراق الشمالي من أقدم الجهات التي استوطنتها الأنسان))<sup>٤</sup>. ويدل على ذلك بقوله: ((فقد كشف الأبحاث الأركيولوجية عن آثار الإنسان بأدواره الحجرية المتعددة في مختلف جهات المنطقة))<sup>٥</sup>.

١ ن. م، ص ١٦٤.

٢ ن. م، ص ١٦٤.

٣ ن. م، ص ١٦٥.

٤ ن. م، ص ١٦٥-١٦٦، وكذلك مؤلفه "الأكراد"، ص ٥٠٣-٥١٤.

٥ العراق الشمالي، ص ١٦١.

٦ ن. م، ص ١٦١.

فيسنتج د. خصبأك من ذلك: ((وهذه الأكتشافات بمجموعها تُدلل على قدم استيطان لهذه المنطقة وعلى المراحل الحضارية التي مرت بها)).<sup>١</sup> ويُعلل، كجغرافي مختص بدراسة المنطقة الشمالية، سبب القدم السكاني في المنطقة، بقوله: ((ولاريب ان الظروف الطبيعية للمنطقة بأطوارها الغزيرة وحيواناتها الوفيرة قد شجعت الإنسان القديم منذ أقدم الأزمان على استيطانها، كما ان كهوفها كانت ملجأ صالحاً للإنسان القديم في العصور الجليدية. وربما كانت هذه المنطقة من أوائل مناطق الأرض التي تعلّم فيها الإنسان زراعة الحبوب)).<sup>٢</sup>

فإذا عُدنا الى قوله: ((يعتبر الأكراد من أقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب "رجعة للعشرة الآلاف") المشار اليه أعلاه وبرغم تعميم المنطقة فإن ذكر زينفون كافي لتحديد المنطقة بشمال العراق، ومن ذلك يتفق بأن أصل موطن الأكراد هو بشمال العراق وكان ذلك قبل هجرة قبائل منهم الى مناطق مجاورة في إيران وتركيا وهجرة أوائل السومريين الى الطرف الجنوبي من السهل الرسوبي بوادي الرافدين. لا شك إن الظروف البيئية، التي أشار إليها د. خصبأك كانت تشكلّ عنصر جذب للمنطقة وليس العكس. ولكن الأحوال لم تستمر كما كانت عليه فقد طرات تغييرات أدت الى أن تصبح المنطقة أقل قدرة على الاستيعاب مما أرغم قاطنيها، بعضهم، واكثرهم رعاية رحالة، على الانتشار في الأطراف المجاورة، غرب إيران، ميديا ولورستان، وجنوب شرقي تركيا والى السهل الرسوبي، السومريون، كما نوهنا أعلاه.

### اختلاف العلماء بصدد أصل الأكراد:

نجم عن اختلاف العلماء حول موطن الأكراد الأصلي اختلافهم حول انتماء الأكراد العرقي. فاختلّفوا كثيراً حول انتماء الأكراد العرقي، فيعدّهم البعض من الجنس الآري Aryan الهندي-أوروبي-Indo-european من الفرع الإيراني-Iranian، بينما يرجعهم آخرون الى الأجناس القديمة الأصلية غير المهاجرة الجبلية في مناطق جنوب القوقاس وشرق تركيا وشمال العراق.

١ ن. م. ص ١٦١.

٢ ن. م. ص ١٦٢.

لقد استعرض معظم هذه الفرضيات: ف. ف. مينورسكي وباسيل نيكتين والعلامة محمد أمين زكي وجلال الطالباي ود. خصبأك. وقد أسهب على ضوء ذلك الباحث السومري المُقدّم منذر الموصلي في مؤلفه "عرب واكراد" في الفصل الثاني، تحت عنوان: الأكراد... من هم الأكراد؟ أصلهم وانحدارهم التاريخي، فتناول الميمنية الآرية وإن الأكراد ليسوا طورانيين ولا إيرانيين، ويتساءل هل الأكراد من أصول كلدانية؟ وعن الأساطير العربية والفارسية عن أصل كلداني مثلما روتها المصادر العربية والفارسية وشرفنامه البدليسية<sup>١</sup>.

وكان ف. ف. مينورسكي قد ذكر الصعوبات في تحديد أصل الكُرد بقوله: ((إنَّ لأصل الأكراد، أو بعبارة أدق ظهورهم في كُردستان، مسألة لا تزال تدور حولها المناقشات وتتمخض عنها آراء متناقضة. إنَّ الكتاب الكلاسيكيين<sup>٢</sup> يذكرون أسماء تشبه بصورة دقيقة لفظة "كُرد" عندما يبحثون عن أراضٍ كُردستان الحالية))<sup>٣</sup>.  
ونكرب. نيكتين: ((وخلص القول أصل الأكراد غامضٌ مُعقّد لم يمْ الاتفاق عليه بعد بين علماء التاريخ، ولا يزال الميدان واسعاً للدراسات والأبحاث والنظريات في هذا الشأن))<sup>٤</sup>.

ويرى العلامة محمد أمين زكي بأن ميديا هي موطن فرع من الأكراد وإنَّ الأصل هم سكنة كُردستان بشمال العراق وإنَّ الكُردوخيين هم الأكراد ثُمَّ يتطرق إلى علاقتهم ببقية القبائل الكُردية في مناقشة امستفيضة، في الفصل الثاني، من مؤلفه "خلاصة

---

١ ص ١٠٧-١١٥. وردت في مؤلفه الضخم بضع هفوات لا تقلل من جسامته الجهد المبذول فقد ورد ص ٩٧ للتغير عن "اللغات الملتصقة" مرادف بالانكليزية على هذه الصورة acclutinatative بينما الصحيح agglutinative كذلك ورد في ص ٩٨ arian والمقصود Aryan كما وردت بنفس الصفحة Indo-oropin بينما الصحيح Indo-european إذا كان المقصود به الهندو-أوروبية، وإما إذا كان المقصود به الهندو-إيرانية، كما هو مذكور في الكتاب فيجب أن تكون Indo-eranian. أما كلمة ahian فهي ليست مرادفة للفظه آري، كما ذكر الأستاذ منذر الموصلي "ص ٩٨" وإنما هي نسبة إلى آريوس-كاهن أسكندري توفي ٣٣٦م ويطلق على معتنقي عقيدته بالآريان لأن مرادف آري بالانكليزية هي لفظة Aryan وليست Arian، كما ذكرنا آنفاً.

٢ الأكراد، ص ٢١، وينظر الهامش رقم (١) الذي يخص هذه الملاحظة.

٣ ن. م. ص ٢١.

٤ الأكراد، ص ٢٣.

تأريخ الكُرد وكُردستان"، التي تناولت منشأ الأكراد وأصلهم، ومن أية سلالة انحدر الشعب الكُردى ومن أين جاءوا<sup>١</sup>.

اعتمد د. شاكِر خُصْبَاك على مناقشات مينورسكي ونيكتين ومحمد امين زكي وافاد منها كثيراً، ولاسيما العائدة للأخير، حيث سار على نهجه والأخذ بمعظم الآراء الواردة فيها، بيد أنه لم يشأ الإفصاح بذلك مطلقاً. لقد ذكر في عقدة آراء العلماء المتباينة بصدد الأصول السلالية للأكراد بأن هناك رأياً متغلباً فيها يُرجح الأصول الى الميديين، برغم اختلاف العلماء حول وجود شعب ذي مقومات عنصرية بأسم الميديين، بينما يتفقون على وجود الشعب الكوتى، وذلك لأن لفظة "ميدا meda" الواردة في الأختام المسمارية-كما ذكر سافراستيان-تعني بالأصل الأرض أو البلد (لقد مرّ بنا في نص سومري مُستنسخ فيه ما-ma-dar وهو تعني بلداً أو أرضاً)، فيقال ميدا كوتيم وميدا عيلام... وغيرها، أي بلاد الكوتيين وبلاد العيلاميين. بيد أن وراثي الثقافة السومرية، من بابليين وآشوريين وسواهم، كانوا قد أخطأوا في استعمال مصطلح ميدا "ما-دا" إذ ظنّوه اسماً لبلد مُعيّن أو لقومية من القوميات ومن هنا حصل الأيهام. بينما كان السومريون ومن تلاهم يشيرون بشكل واضح وصريح الى الشعب الكوتى وتكوينه السياسي<sup>٢</sup>.

فأسهم، د. خُصْبَاك في سياق تباين الآراء، بعرض وجهات نظر جاء فيها: ((يُعتبر الأكراد من اقدم سكان المنطقة، وقد جاء ذكرهم في كتاب "رجعة العشرة آلاف" للقائد اليوناني زينفون xenophon بأسم "الكاردوخين" وذلك منذ عام ٤٣١ قبل الميلاد ويبدو ان الأصول التاريخية للشعب الكُردى تعود الى الكوتيين، وأن كان الرأي المتداول أنها تعود للميديين. ويتفق المؤرخون على وجود شعب باسم الكوتيين كان يعيش قبل الميلاد بألفي عام في منطقة تشكل الآن إحدى مناطق الأكراد الرئيسية وهي المنطقة المحصورة بين نهر دجلة والزاب الأسفل ونهر ديبالى، وقد وردت اقدم إشارة الى هذا الشعب في الكتابات السومرية. وكان الكوتيين يهدّدون المملكة البابلية بأستمرار وكان البابليون يسمّونهم گاردو gardu أو كاردو kardu وقد حدّد بعض

١ ص ٣٧-٦٠.

٢ تلخيص لآراء واقوال د. شاكِر خُصْبَاك من كتابه "العراق الشمالي"، ص ١٦٤-١٦٥.

المؤرخين موقع المملكة الكوتيه في المربع الواقع بين الزاب الصغير ونهر دجلة ومرتفعات السلیمانیة ونهر دبالی.

أما الشعب المیدی فلم ترد عنه أية أخبار واضحة يمكن أن تجعل منه شعباً متميزاً... ومهما يكن الأمر فإن الأكراد الحاليين كانوا يعيشون في العصور الغابرة في المنطقة التي دعت ببلاد میدی، وأنهم لذلك في عرف العديد من المؤرخين من أحفاد المیدیین<sup>١</sup>.

يكاد يتفق معظم علماء الأجناس، بخصوص السلالة الكردية على أنها تنتمي الى المجموعة الآرية<sup>٢</sup>: ((بعد أن صهرت الموجة الغازية سكان المنطقة الأصليين، حسب آراء كون Coon وهادون Haddon وفليد Field، حيث وجدوا أن الأكراد يمثلون طلائع النورديين proto-noedic وينتمون الى سلالة واحدة وهي السلالة الآلية من المجموعة الآرية. وان الشماليين منهم يكشفون عن تأثيرات أرمينية قوية في حين ان الجنوبيين يكشفون عن تأثيرات سلالات البحر المتوسط))<sup>٣</sup>.

يبدو جلياً، كما استعرضناه آنفاً، مدى الصعوبات التي تعترض سبيل من ينشد الوصول الى الحقائق الواقعية الموثقة عن مهد السومريين والأكراد الأقدمين وانتماهما العرقي لتشابك آراء باحثين وعلماء مختصين كبار متقاطعة لم تسعفهم علوم اللغة والأعراق، ولغياب النصوص الموثقة، ولاسيما باللغة الكردية، لتلك المراحل المتقدمة من تأريخ الأكراد والسومريين، سواء بسواء، فلم يكن هيناً أن يشق، وسط خضم من الأبهام والتعقيد والتقاطع، افتراضنا "شمال العراق الجبلي" كمهد لكليهما وبالتالي "السكان الجبليين الشماليين" سلفاً مشتركاً لهما، لذلك لم يغرب عن البال ما سيواجهه هذا الافتراض من اعراض وفتور استقبال وعدم الاعتراف لقاطعه مع افتراضات وتخمينات باحثين وعلماء ذوي اختصاص كبار تعدد من المسلمات برغم ما فيها من تحيز وجنف ومجافاة عن العلم وواقع الحياة.

يأتي في مقدمة الاعتراضات ضد افتراضنا الجمع بين النقائص إذ كيف يشترك السومريون والأكراد القدماء بسلف موحد وهما مختلفان لغة وعرقياً وببينهما صراعات وغزوات وحروب مستمرة؟ قد يُظن عند طرح هذا التساؤل أن افتراضنا

١ العراق الشمالي، ص ١٦٤-١٦٥.

٢ ن. م، ص ١٦٥.

٣ ملخص بتكثيف لما ورد في كتاب العراق الشمالي، ص ١٦٥.



ناشئ عن نزوة عاطفية مُتسّعة وأنه لم يركز على أسس مدروسة. بيد أننا نذكر بكل تواضع أنه لم يأت ماثمّ التوصل إليه اعتباطاً وما كان تصوراً عاطفياً ذاتياً، وإنما هو نتيجة جهدٍ علمي وفق ضوابط منهج البحث العلمي الحديث السليم، بالتجرد الموضوعي، بالتحرّر من سلطان الهوى والتعصّب العرقي والعقائدي، وبتفتح على ماتيسر الرجوع إليه من مختلف المصادر المتنوّعة المتباينة والنصوص القديمة، التي هيأت إمكانات الأطلاع على مختلف وجهات النظر المتباينة وتوثيق الحقائق في كشف الأدلة المنطقية المستندة على ملموسيات الواقع المادي.

إنّ الأجابة على الاعتراض المحتمل توجيهه حول نقائص الاعتراف بالسلف الموحد المشترك وبالأختلاف في الانتماء اللغوي والعرقي، قائمة على أساس من الحقائق التاريخية المتفق عليها فإنّ للسومريين لغتهم الملصقة "agglutinative" الخاصة، والتي لا إرتباط أو صلة لها باللغتين الهندية-أوروبية والسامية وإنما هي أصيلة نقية، أنهم محافظون على خصائصهم الجنسية، بينما ينتمى الأكراد عرقياً ولغوياً إلى العائلة الهندية-الأوروبية، فهم آريون "Aryan"، لتعرضهم لموجة الهندو-أوروبية الغازية الكاسحة ففقدوا الكثير من خصائصهم العرقية ولغتهم الأصلية "لغة أهل الشمال الجبليين القدماء"، بينما احتفظ السومريون بتلك الخصائص الجنسية واللغوية الموروثة عن الشماليين الجبليين القدماء لعدم تعرضهم للموجة الهندية-الأوروبية المتأخرة عن عهد السومريين.

إنّ مما يدلّ على بقاء الصلة الروحية والتأثير الثقافي لدى السومريين بالشماليين الجبليين، بالجل خاصة، كما ذكرنا ذلك مراراً، هو شدّة تعلّقهم بالجل، مع أنّ بيئتهم سهلية نهريّة مستنقعية، حيث شغل حيزاً واضحاً في معتقداتهم وأساطيرهم وملامحهم وفنونهم التشكيلية، في الرسوم والمنحوتات على الأختام والكؤوس وجدران المعابد والقصور وفي بناء معابدهم على مصاطب مُدرّجة "زقورات"، وفي مصطلح كور "kur" السومري، الذي كان يعني لديهم معاني عديدة منها الجبل والأرض والأرض الغربية

---

١. توهم الأستاذ منذر الموصللي بالمرادف الأنكليزي فكتبه: (agglutinative)، عرب واکراد، ص ٩٧. لقد وردت أخطاء أخرى مثل arian والصحيح Aryan لأنّ آريان arian هي النسبة إلى معتنقي عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس، وكذلك ورد indo-oropian والصحيح Indo-european وقد ظن بأنّ indo-oropian تعني الهندو-الآيرانية وهذه تكتب Indo-Iranian ينظر: عرب والكرّد.

والغور والعالم السفلي و العتمة والعمى، وللكثير منها مرادفات باللغة الكُردية الحالية من مثل قور=قبر، وكور=عمى وغيرها، وأما تفسير الصراعات والغزوات والحروب بين السومريين والأكراد الذين تربطهما وشائج القرابة، وإنْ انصرمت زماناً وتناعت مكاناً، فإنها حصلت لأختلاف قاعدتيهما الاقتصادية فالصراعات بين المزارعين والرعاة مألوفة متكررة في تاريخ المجتمعات، كما وإن صلة القرابة لا تحول دون التخاصم والنزاع مثلما كان يحصل بين الآشوريين والبابليين والتاريخ يحفل بذكر الصراعات بين منتمين الى أرومة واحدة، فلا غرابة أنْ تحصل الصراعات والحملات العسكرية بين السومريين ومجاوريهم من الأكراد القدماء. لقد تناولنا فيما سبق هذه المسائل بشيء من التفصيل وبشكل موسع في مخطوط مؤلفنا دراسات عن بعض الأصول الكُردية، فلا ضرورة لمعالجتها الآن. ونكتفي بمعالجة موضوعي: "الآرية" لعلاقته بأصل الأكراد، والآخر عن بعض معتقدات اليزيدية، الإله "طاوس ملك" وعيد رأس السنة "سري صالي" اليزيدي لعلاقتما بتموز والنوروز.

### الآرية (Aryan):

تعرّضت مناطق مُتعددة في آسيا وأوروبا لموجات قبائل رعوية زاحفة، أصلها من الشرق الأقصى. وكانت منطقة شرق بحر قزوين آخر مستوطن لها، قبل أنْ تتفرق وتنشطر، حيث انطلقت منها موجات تسللٍ سلمية وغزوي اكتساحية وتعرف بالقبائل أو الشعوب الهندو-أوروبية "Indo-European".

تتوقف درجة التأثير بالموجة الغربية الواردة على نوعيتها ومدة بقائها مُهيمنة في المنطقة لذلك كان للأكتساح الواسع وللاحتلال الاستيطاني الطويل أثرهما الكبير والواضح في لغات وأجناس سكان مناطق أصلية بينما يكون التأثير ضئيلاً أو معدوماً لومرت بها بالموجات مروراً عابراً، وصار من جراء ذلك أنْ عدت لغات قوم منتمية لعائلة اللغات الهندو-أوروبية. The Indo-European family of language واعتبروا جنسياً من أرومة الهندو-أوروبية ويعرفون بالآريين "Aryans".

وكانت القبائل الكردية القديمة، المستقلة عرقياً ولغوياً والممثلة للأقوام القديمة، قد تعرضت لتلك الموجات وتأثرت بها كثيراً وأصبحت لغتها في عداد عائلة اللغات الهندو-أوروبية وأعتبر من الجنس الآري. تقع، أحياناً، أخطاء جراء الخلط وعدم الدقة في التمييز بين المدارك، فبين آريين "Aryans" واريان "Arians" وإيرانيان أو إيرانية "Iranians" فروق واضحة، فالآريون هم من الجنس الهندو-أوروبي، والاريان "ويلفظون أحياناً آريان" هم اتباع عقيدة الكاهن الأسكندري آريوس Arius المتوفي سنة ٣٣٦م<sup>١</sup>، فهم آريوسيون، الذين يعتقدون بأن الأبن "المسيح" غير مساو للأب "الله" في الجوهر<sup>٢</sup>، وإيرانيان نسبة إلى إيران لقد دفع عدم الالتزام بدقة استخدام المدارك المؤرخ ج. هـ. بريستيد لأن ينبه أولئك الذين يخلطون في إطلاق مدرك "آري" وتعميمه فقال محذراً: ((يظهر أنه لم يكن لأسلاف الشعب الهندو-الأوروبي اسم عمومي يشمل قبائلهم كلها تحت اسم واحد. وكثيراً ما كانوا يُسمون باسم "آريين" وهذا ليس بصواب لأن لفظة "آريين" (المشتق منها إيران وإيرانيين) كانت تدل على مجموع قبائل هي جزء من الشعب الأصلي انفصل عن الأصل وموطن البلاد التي من بحر قزوين عديدة. فحين نسمح أن لفظة "آريين" أُستعملت للدلالة على الشعوب الهندية الأوروبية، لنذكر أن هذا الاستعمال-وان كان شائعاً-خطأ من وجهة التاريخ، فالآريون هم ذرية شرقية للشعب الهندي الأوروبي الأصلي))<sup>٣</sup>.

إن رأي ج. هـ. بريستيد الأنف جاء شرحاً في الهامش وتعليقاً على قوله الذي سيأتي ذكره لاحقاً وهو مناقض للشرح الذي في الهامش، حيث كتب يقول: ((ومما لا ريب فيه الآن بل هو حقيقة مُرة، أن قبائل الشرق الأقصى من الصف الهندي الأوروبي، بعد أن غادرت وطنها الأصلي وجهت خطاها نحو السهول الفسيحة والرياض الغناء والواقعة شرقي بحر قزوين حيث كانت تقوم على رعاية مواشيتها حوالي السنة ٢٠٠٠ق. م وفي هذا المكان أسست أمة عُرفت بالآريين وأقامت فيه إلى حين))<sup>٤</sup>.

١ ينظر: محمد أمين زكي خلاصة تاريخ الكرد وكردستان ص ٥٧ وما بعدها.

٢ قاموس المورد "طبعة بيروت، ١٩٧٠"، ص ٦١.

٣ جيمس هنري بريستيد، العصور القديمة، ترجمة داود قربان، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٣٥، الهامش رقم (١)، ومؤلفه انتصار الحضارة، ترجمة د. أحمد فخري، القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٥٦ هامش رقم (١).

٤ ن. م. ص ١٣٥، انتصار الحضارة ص ٢٥٦.

لقد وضع إشارة على كلمة "الآريين" (الهامش رقم "١") وشرحه في الهامش مثلما نقلناه آنفاً، فهو هنا يذكر بأن تسمية الآريين حصلت بمجتمع القبائل شرق بحر قزوين قبل تفرّقها وانتشارها وفي الهامش مايدلّ على أنّ التسمية حصلت بعد تفرّق القبائل وانشطارتها، لقوله: ((لأنّ لفظة "آريين" (المشتق منها إيران وإيرانيين) كانت تدلّ على مجموعة قبائل هي جزء من الشعب الأصلي انفصل عن الأصل وموطن البلاد التي الى الشرق من بحر قزوين قروناً عديدة ...)).<sup>١</sup>

إنّ المهم في رأيه هو ضرورة التزام الدقة في استخدام المدارك. ولا يقلل قدم تأليف ج. هـ. بريستيد لمؤلفه "العصور القديمة"، وما ادخله عليه الأستاذ هارولد نلسن من تشذيب وحذف وإضافة، في عشرينيات قرن العشرين، من الاعتماد على بعض آرائه بيد أنّ دقة البحث العلمي تقتضي الرجوع الى النسخة الأصلية باللغة الأنكليزية وعدم الاكتفاء بالنسخة المترجمة للعربية وليس في هذا طعناً بمقدرة الأستاذ داود قريان، مترجم الكتاب الى العربية، وهو من اساندة الجامعة الأمريكية بيروت، في حينه، ولكن تداركاً لأحتمال عدم أخذ الترجمة العربية بعين الاعتبار التمييز الدقيق بين المدارك لأنّ مدرك "مفهوم أو مصطلح" (آريين) باللغة العربية مرادفاً للفظـة Aryan الأنكليزية، كما ذكرنا آنفاً، وكذلك للفظـة Arian الأنكليزية، مع أنّ هذه كما وضحنا، تخصّ آريان المنسوبة الى آريوس Arius. وقد يحلّ مدرك "آري"، أحياناً، محل إيرانيان أو إيراني Iranian، من قبيل تسمية الكل باسم الجزء. لا يمكننا الجزم بدقة استخدام المدارك في النسخة المترجمة من كتاب "العصور القديمة"، طالما لم نطلع على النسخة الأنكليزية الأصلية، لنعرف الى اي مدى تتطابق المفردات العربية مع مرادفاتها باللغة الأنكليزية.

ادى الاكتفاء بأقتباس جذاذات نصوص مترجمة من كتاب "العصور القديمة" دون مطابقة مفرداتها، يبدو، مع مرادفاتها في النسخة الأنكليزية الى التباس الأمر على المكتفين، كما حصل للأستاذ فؤاد حمة خورشيد في كراسه: "اللغة الكُردية"<sup>٢</sup>

١ ن. م. ص ١٣٥، الهامش رقم (١)، إنتصار الحضارة، ص ١٧٦، الهامش رقم (١). سبق ان اقتبسنا بعض هذه النصوص أنظر هامشنا (١) في هذه الصفحة.

٢ بغداد، ١٩٨٣م، ص ١٣، الهامش ١٢.

والأستاذ صلاح سعد الله في كراسه "عن لغة الكُرد وتأريخهم"<sup>١</sup> والمقدم منذر الموصلبي في مؤلفه "عرب واكراد"<sup>٢</sup>، فقالوا حتى ماذهب اليه ج. هـ. بريستيد في أقواله المترجمة الى العربية، حيث قال: ((لما تفرّق الآريون (أي كل القبائل الهندية-الأوروبية القاطنة شرق بحر قزوين، [ح. ق. العزيز] نحو السنة ١٨٠٠ ق. م) انشطروا شطرين، أحدهما القبائل الشرقية، وهذه توجّهت جنوباً وانتهت رحلتها في بلاد الهند. وفي كتبها الدينية المعروفة بالقيدا أشار الى الوحدة الآرية والوطن القديم شرقي بحر قزوين. والقسم الآخر بقيت قبائله محافظة على الأسم القديم "إيران"<sup>٣</sup> (هنا يكمن الاختلاف، ولاشك، في ترجمة المدرك الأنكليزي الى مرادفة باللغة العربية، لأن التسمية القديمة قبل انتشار القبائل هي آرية وليس إيران، [ح. ق. العزيز] وتقدّم بعد تركه وطنه الأصلي نحو الغرب والجنوب الغربي الى الجبال المتاخمة للهلال الخصيب<sup>٤</sup>، وهنا القى ناسه عصا الترحال ودُعوا إيرانيين (هنا التسمية مطابقة لتسلسل الأحداث) [ح. ق. العزيز]، وكان منهم قبيلتان اشتهرتا بالبأس والشدة وهما الماديون والفرس<sup>٥</sup>)).

وشرح ج. هـ. بريستيد في الهامش المعني بتسمية آريين والمجال الصحيح في استخدامها في الهامش رقم (١) في الصفحة (١٣٥) وقد نقلنا هذه النصوص وهوامشها سابقاً. اعتمد العلامة محمد أمين زكي على المؤرخين هارفي روبنسن وج. هـ. بريستيد بشكل خاص وعلى بقية دراسات وأبحاث علماء آخرين في تناوله لموضوع "الآرية" فألفت الى التمييز بين المدارك المختلفة معنى والمتشابهة لفظاً، أخذاً بعين الاعتبار تحذير ج. هـ. بريستيد ودعوته لتجنب الخطأ من الخلط بين التسميات<sup>٦</sup>.

١ بغداد، ١٩٨٩، ص ٦-١١.

٢ ص ٩٧، ينظر: هامشنا رقم (١) في ص ١٩٩.

٣ العصور القديمة، ص ١٣٥ وكتب في الهامش رقم (٢): ((أطلق إسمهم على النجد الإيراني الممتد من جبال زاغروس الى نهر السند شرقاً. وكانت هذه المنطقة معروفة في أيام اليونان والرومان باسم "إيريانة - Arians" المشتقة مثل إيران، طبعاً "آريان").

٤ ج. هـ. بريستيد هو أول من أستعمل مصطلح (الهلال الخصيب) Fertile Crescent. كما يقول طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ص ٦٦ الهامش.

٥ العصور القديمة، ص ١٣٥.

٦ خلاصة تاريخ الكُرد وكُردستان، ص ٦٨، هامش رقم (٢).

وكان قد تحدّث عن استقلالية الأكراد لغوياً وعرقياً قبل تعرّضهم للموجات الهندو-أوربية وأرجاعهم لأصولهم القديمة، ثم أخذ يتحدّث عن تأثر القبائل الكرّدية الكبير بتلك الموجات بحيث غدت اللغة الكرّدية في عداد العائلة الهندو-أوربية اللغوية وأصبح الأكراد جنسياً في عداد الآريين، وأنّ ميديا كانت من أكثر المناطق الكرّدية تعرّضاً وأسبقها زمنياً وأوسعها تأثراً. وأنّ اللغة الكرّدية الحالية مستقلة عن الفارسية البهلوية والحديثة، فهي، الكرّدية، أسبق من اللغة الفارسية التي كتبت بها لوحة دارا الشهيرة. بقي أنّ نذكر أنّ رأياً يرجح لفظة آري الى اللغة الهندية السنسكريتية (أحدى اللغات الهندو-أوربية) وتعني السيد، الشريف، الأرستقراطي.

---

١ ن. م، ص ٥٧-٧٤. "بتلخيص مكثف".

## بعض مُعتقدات اليزيدية

الإله "طاووس ملك" و"عيد رأس السنة" (سري صالي) اليزيدي:

يتطلبُ البحثُ عن جذور ملحمة النوروز الشعبية الأسطورية عدم الأكتفاء بدراسة مُعتقدات المجتمع السومري بجنوب العراق فحسب، وإنما ينبغي، ليأخذ البحثُ كامل أبعاده، أن يتوسع فيمتد إلى شمال العراق، حيث أسلاف السومريين هناك، لذلك وجدنا أنفسنا مُلزَمة بدراسة شعائر وطقوس وممارسات الشماليين الجبليين القدماء العقائدية، طالما افترض بأنهم أسلاف للسومريين والأكراد معاً. فلاح من خلال الدراسة الموسعة لبعض مُعتقدات سكان المنطقة الشمالية الجبلية القديمة أن هناك وشائج صلة بين مجتمعي وادي الرافدين الشمالي والجنوبي في الشعائر والطقوس والممارسات الاحتفالية العقائدية. وأنها ليست متشابهة في الدلالات والرموز والممارسات فحسب، وإنما متطابقة في المواعيد وفي بعض المُسميات، مما يُعزِّزُ الرأي بأنحدار السومريين والأكراد من سلف واحد، كانت مواطنه بشمال العراق. يجد المُتفحص في عقائد اليزيدية، وهم في أغليتهم أكراد، سكنوا، قديماً، ويقطنون الآن، المنطقة الشمالية الجبلية، بعضهم في الخارج، أن لديهم اعتقادات طقوسية وممارسات احتفالية في أعيادهم تتشابه وتتطابق في أكثر مع مالدی السومريين والأيرانيين والصابئة، الحرائين والمندائين، سواء بسواء، والقاسم المشترك بينها جميعاً، عيد رأس السنة، أكيتو البابلي، Akito، زاگموک السومري Zagmuk والنوروز، الأيراني، الكردي، الصابئي، وسري صالي. فأعياد اليزيدية، وإن يصعب تحديد أصولها، هي في الأطار العام وفي الجوهر مشابهة في الممارسة ومطابقة لمواعيد نظائرها وفي تسميات بعضها.

---

١ حول اليزيدية، ينظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، أحوالهم ومعتقداتهم، جزءان، بغداد، ١٩٧١، صديق الديمولوجي، اليزيدون، الموصل، ١٩٤٦، السيد عبد الرزاق الحسني، اليزيدون، في حاضرهم وماضيهم، عباس العزاوي، تأريخ اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥، د. شاكر خصبك، العراق الشمالي، ص ١٨٧-١٨٧. وقد ذكر أسم عدي باسم عادي وذكر طاووس مرة واحدة بشكل صحيح والبقية بشكل طوس وما ذلك الا باعتماده على المصادر الأجنبية.

إنّ مما يُعتمد إشكالية تحديد الأصل بينها هو، بلا شك، انعدام النصوص الموثقة التي تحدّد بشكل ثابت الأصالة أو الاقتباس ومصدره، فبرغم تأطير الطقوس والممارسات الاحتفالية اليزيدية بوشائج إسلامي، كعيد القربان (الأضاحي، أو عيد الحج، أول يوم من عيد الأضحى)<sup>١</sup> وعيد المحبة ويمثل عندهم ليلة القدر ويقع في منصف شهر شعبان<sup>٢</sup>، ومسيحي، كعيد الميلاد وعيد خضر الياس، بحكم المجاورة الطويلة، بيد أنّ أصل المعتقدات اليزيدية وممارساتهم الاحتفالية عميقٌ جداً غائرٌ في ماضي المنطقة السحيق. فعيد النوروز الذي يسبق عيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي" - ٢١ آذار<sup>٣</sup> يعتبره اليزيديون الموعد الذي آمن (ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشعماني "جبرائيل") في مدينة اور بالعراق<sup>٤</sup>. وإنّ إله الشر "الشيطان" اليزيدي "طاؤوس ملك" يظهر على الأرض في عيد رأس السنة، سري صالي، كمخلّص ومنقذ (لموسى والعبرانيين من الطاغية وقواه المصرية)<sup>٥</sup>، مثل كاوه الذي خلّص المظلومين وأنقذهم من حكم الطاغية الضحّاك، المستوحاة من خلاص دموزي "تموز" وظهوره على الأرض بعد مكوثه في عالم الأموات. إنّ مميّث الانتباه في تسمية "طاؤوس ملك" هو التشابه اللفظي مع "تاوز" إله الصابئة الحرائين، حيث تحلّ الأحرف الطاء والتاء والسين والزاي، الواحد الآخر بسهولة في اللغة الكردية مثل: دوزخرماتو تلفظ طوزخرماتو وتازمخرماتو وداقوق تلفظ طاووق وتاوووغ. وكذلك التشابه بين طاؤوس وتموز وطاؤوس ودموزي، ولاعبرة بوجود حرف الميم فأنه يلفظ باللغة الكردية، واواً مثل: نيم-نصف تلفظ نيو وجام-عين تلفظ چاو ونام-اسم تلفظ ناو<sup>٦</sup>، عالماً بأنّ اسم إله الصابئة الحرائين "تاوز" هو بالأصل تحريف "تموز" البابلي، كما مرّ بنا ذكر ذلك سابقاً، وهذا الإله قد ذكره ابن النديم في مؤلفه "الفهرست". إنّ التشابه اللفظي الأشمل الذي بين طاؤوس وتاووز مما بين

١ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص ١٧٨-١٧٩، عبد الرزاق الحسني، اليزيدون، ص ١١٧.

٢ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص ١٩١، عبد الرزاق الحسني، اليزيدون، ص ١٢٥.

٣ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ج٢، ص ١٩١. وفي كتاب الصابئة، حران كوٹا، اشار الى ذلك.

٤ السيد عبد الرزاق الحسني، اليزيديون، ص ١١٤ وفي معتقدات الصابئة الحرائين والمندائيين ما يشير الى خلاصهم من ظلم الطاغية فرعون مصر وغرق بعضهم في البحر الأحمر والعاشورية طعام [هريسة] يُقدّم بذكرى من غرق من الصابئة مع العبرانيين عند هروبهم من مصر.

٥ ن. م. ٣٦/٢، الهامش (٣٤).



طاووس وكلاً من تموز ودموزي يعطي الأرجحية للأقتباس اللفظي والمعنوي بين طاووس وتاوز بحكم المجاورة ولأن الصابئة يعتقدون بمكوثرهم بمصر ومغادرتهم أياها مع موسى هرباً من ظلم فرعون وقد غرق قسم من الصابئة، ولهذا لدي الصابئة، كما يقول الأستاذ عضبان رومي: ((يوم واحد في أواخر كانون الثاني من كل عام يطلق عليه "العاشورية" ويشترط على كل عائلة صابئية في اليوم المذكور أن تطبخ كمية من الهريس تقرأ عليه الفاتحة على أرواح شهداء الصابئة الذين غرقوا في البحر الأحمر بعد تعقيب قوم موسى وقت هروبهم من مصر في القرن السابع قبل الميلاد)).<sup>١</sup>

فإذا علمنا بأن تاوز تحريف لـ "تموز". وأن تموز الإله كان يُعبد أيضاً في المنطقة الشمالية من وادي الرافدين وفي شمال شرقي سوريا، وأن الكثيرين يحملون اسم تموز<sup>٢</sup> أدركنا مدى العلاقة بين طاووس ملك وتاوز وبالتالي بتموز ودموزي غير أن الصعوبة هي في تحديد الجهة المُقتبسة، هل اليزيديون اقتبسوا تسمية إلههم "طاووس ملك" من تاوز، إله الصابئة الحرائين؟ أم أن الصابئة الحرائين هم الذين اقتبسوا اسم تاوز من طاووس ملك اليزيدية؟ لقد استعرض د. سامي سعيد وجهات نظر مختلفة حول أصل تسمية "طاووس ملك" بما فيها أرجاعها إلى الطيور المقدسة لدى الآشوريين<sup>٣</sup>.

ونضيف إلى تلك الافتراضات افتراضاً يرجح عبادة الأكراد اليزيدية للطاووس إلى العهود البدائية الوثنية الهمجية السحيقة (أيام العبادات البدائية السحرية والفتيشية والطوطمية والأرواحية، فيكون الطاووس طوطم البدائين القدامي واستمرت عبادته لاحقاً. ويؤيد قدم التصور الاعتقادي بإلههم "طاووس ملك"، ما ذكره العلامة محمد أمين زكي عن اعتقاد اليزيديين بهذا الإله، حيث كتب يقول: ((وتسجد اليزيدية لصنم على شكل طائر يقال له "الملك طاووس" ويعتقدون أن إلههم هذا كان موجوداً قبل جميع الكائنات، وأنه حاضر في كل الجهات)).<sup>٤</sup>

لكن العلامة محمد أمين زكي قدّم شرحاً في الهامش لطاووس ملك يناقض رأي اليزيدية من حيث التصور وقدم المعبود، حيث كتب: ((كلمة "طاووس" في الأصل

١ الصابئة، ص ١٩٢.

٢ د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ٣٩/٢.

٣ م، ٣٨/٢.

٤ خلاصة تاريخ الكُرد وكُردستان، ص ٢٩٦.

يونانية مُحرفة من كلمة "ثيئوس" بمعنى "الله" أخذها المسيحيون من اليونان واستعملوها في الكتب والصلوات، بمعنى الإله، ثم تطوّرت حتى أصبحت مرادفة للفظ "الله" وبعد ذلك أخذها منهم اليزيديون واطلقوها على صنمهم المذكور<sup>١</sup>. وكذلك الحال في أستعراض د. سامي سعيد الأحمد للأراء التي تربط لفظة طاؤوس ب تموز، تاووز وثياس أو ثواس Thoas، والتي لا تتفق مع ذلك وإنما- وحسب رأي فورلاني furlani - قد اتت كلمة طاووس من كلمة إله Theos اليونانية: ((وإنّ ليس هناك إله علاقة لها مع الاله تموز البابلي))<sup>٢</sup>.

لكنّ الاقتباس من ثيئوس أو ثواس عن المسيحيين أو اليونان يتعارض مع الفعلي والمنطقي، فالوجود الكردي بما فيهم اليزيدية سابق لظهور المسيحية وبداية التأثيرات اليونانية بأمد طويل جداً حتى أقدم من رحلة العشرة آلاف ولا يعقل أن تكون التسميات المحلية، دموزي، تموز، تاووز، القديمة مؤثرة وأكثر احتمالاً للأقتباس للتقارب اللفظي ومنتزعة من صميم تصوراتهم الاعتقادية، ولا سيما الطوطمية. الا يكون العكس هو الصحيح؟ فيقتبس اليونانيون ومن ثمّ المسيحيون من التسميات القديمة، من تاووز ومن تموز، الوارد ذكره في التوراة، ومن طاؤوس اليزيدي؟ لا سيما وإنّ تأثير دموزي "تموز" قد امتد الى أقطار الشرق الأدنى منذ عهد السومريين، مما يرجح الاقتباس من الأقدمين. يُعتبر شهر نيسان بداية أشهر السنة اليزيدية كما هو الحال لدى السومريين ومن تلاهم ولدى الصابئة.

وفي شهر نيسان من كل عام يقع عيد رأس السنة اليزيدي "سري صالي"، في أول يوم أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق التاريخ الشرقي نظيرة الغربي ب ١٣ يوماً) وهو من أعيادهم المهمة ويقارب مواعيد أعياد رأس السنة السومري والبابلي والنوروز والصابئي، التي هي في نهاية آذار وبداية شهر نيسان من كل عام<sup>٣</sup>، أمّا عيد

١ ن. م.، ص ٢٩٦، الهامش رقم (١).

٢ اليزيدية، ٣٨/٢-٣٩، الهامش رقم (١) والمناقشات في الصفحات ٣٦-٣٩.

٣ لم أعثر في المؤلفات التي لدي عن الصابئة على تسمية موحدة لعيد رأس السنة الصابئي والموعّد المحدّد له بالشهر واليوم، لدي كلّ من السيد غضبان الرومي، الصابئة، ص ١٨٩-١٩٠ "وهو أقدم"، والسيد عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تاريخ الصابئة المندائين، ص ٢١٦-٢١٧، والسيد عبدالرزاق الحسني، الصابئون، ص ١٣٩-١٤٤، ويعتقد السيد غضبان الرومي انه يصادف ٢٤ من شهر آذار من كل عام، الصابئة ١٩٢.

النوروز اليزيدي، الذي مر بنا ذكره، فهو يسبق عيد رأس السنة اليزيدي، حيث يبدأ في يوم ٨ آذار شرقي/ ٢١ آذار غربي، أي نفس مواعيد عيد نوروز الآخرين. يحتفل اليزيديون كذلك بعيدهم الكبير "عيد مربعانية الصيف"<sup>١</sup> ومدته خمسة أيام، ويسمونه العيد الكبير وعيد الشيخ عدي.

ويبدأ من تموز شرقي/ ٢٤ غربي "وتنتهي في اليوم السادس عشر تموز شرقي" ٢٩ غربي "ويطابقه عيد الصابئة الكبير المعروف بـ"دهفة ربه أو دهبه رباً (أي عيد ملك الأنوار، أو عيد نوروز رباً" أي عيد اليوم الجديد، ويعرف بعيد الكرصة، أو الكرسة، حيث يكرسون، أي يحتبثون. وعده السيد غضبان رومي والسيد عبدالفتاح الزهيري والسيد عبدالرزاق الحسني عيد رأس السنة لدى الصابئة، ويصادف ٢٤-٢٩ تموز من كل عام، فهو يطابق عيد اليزيدية الكبير موعداً وممارسة طقوسية. ويحتفل اليزيدية في الخريف بعيد "الجماعية" وهو من أهم أعيادهم ويبدأ في ٢٣ (يلول شرقي/ ٦ تشرين الأول غربي وينتهي ٣٠ ايلول شرقي/ ١٣ تشرين الأول غربي ومدته سبعة أيام.

ويقول عنه د. سامي سعيد الأحمد: ((وهو يطابق تقريباً عيد المهرجان الزرادشتي المهم الذي كان يمجّد في نفس الوقت تقريباً من السنة. وبهذا يكون هذا العيد زردشتياً صرفاً)).<sup>٢</sup> يُعتبر عيد المهرجان الختامي من (أسطورة النوروز، حيث يصادف العيد-كما ذكرنا سابقاً- الحكم على الطاغية الضحّاك بالسجن المؤبد بجبل دونباوند.

بيد أن عيد المهرجان ذكرى محوّرة عن مأساة هبوط دموزي "تموز" للعالم السفلي في الأسطورة السومرية، فكان من الضروري إيصال حلقات التأثير حتى مصادرها الأولية لأنّ يحكم على عيد الجماعية بالزردشتية. وأنما كان ينبغي القول بأنه يطابق عيد الخريف السومري، الذي عنه أخذ عيد المهرجان معظم ممارساته ومحتواه، بصفته المؤثر الأسبق والأقدم. تظهر بقية أعياد الأكراد اليزيدية، القربان، يزید، بلندنه (بيرنده أو عيد الميلاد)، العجوة "النواة"، مربعانية الشتاء "يقابل مربعانية الصيف"، خضر الياس، المحية، النوروز، والملكن "التعرّف على الملاك"<sup>٣</sup>، مدى تأثيرها، بحكم المجاورة والتقليد

١ ينظر: د. سامي سعيد الأحمد، اليزيدية، ١٧٧/٢، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيديون، ص ١١٦.

٢ اليزيدية، ١٨٢/٢.

٣ ينظر: د. سامي سعيد، اليزيدية، ١٩١/٢، وحول كافة أعياد اليزيدية، ص ١٧٢-١٩١، انظر، أيضاً، السيد عبدالرزاق الحسني، اليزيدون، ص ١١٤-١١٨.

والتظاهر، بالمعتقدات المحلية السائدة. فأختلط الموروث من ماضيهم السحيق بالمقتبس الحديث، وتبقى اشكالية التحديد قائمة لفقدان النص الموثق. فيُثار نقاش وتطرح أسئلة: هل المعتقدات اليزيدية محلية صرفة وأصيلة ومُنغلقة؟ وهل تمتد، بدون مؤثرات، الى ماضيهم الوثني الهمجي البعيد؟ أم إنها تأثرت، في القرن الثالث الميلادي فما بعد، بما ساد شرقي الأمبراطورية الرومانية، الشرقيين الأوسط والأدنى وآسيا الصغرى، من الحضارة الهيلينية حيث تمازجت وتشابكت الآراء الفلسفية الأغريقية بالموروثات الاعتقادية المحلية، البابلية والأيرانية والصابئية وغيرها وبما اتصل بها من معتقدات توحيدية، يهودية ومسيحية وإسلامية، وظهور الأفكار الغنوصية في تطلعاتها لمعرفة الأسرار العليا لعالم مجزء الى قسمين متضادين، عالم النور والخير وعالم للظلام والشر<sup>١</sup>. فيتوازى في سياق هذه التقاطعات افتراض تسمية طاووس ملك من لفظة ثيئوس اليونانية "الله" بافتراض الاقتباس عن "قاووز" الصابئي الحرائي و"تموز" البابلي و"دموزي" السومري، ومن كونه تجسيداً طوطمياً لطائر "الطاووس"، حيث يمزج الاعتقاد اليزيدي تصورات مختلفة في "طاووس ملك" عندما يتصورونه مخلصاً ومنقذاً للبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون والقوى المصرية عند ما يظهر على الأرض في عيد رأس السنة "سري صالي". ففي تصورات الصابئة الحرائين انهم كانوا بأرض الكنانة "مصر" وفروا هاريين مع موسى ورهطه وغرق قسم منهم في البحر الأحمر ولجأ الناجحون الى فلسطين ومنها رحلوا الى حران وميديا. مما يدل على أن لهذه التصورات الصابئية جذوراً تمتد الى أيام السبي البابلي لليهود<sup>٢</sup>. لأن في تصورات اليزيدية ان طاووس ملك تسبب في غرق فرعون مصر وجيشه في اليم (البحر الاحمر) ليخلص الهاريين من الوقوع في قبضة فرعون. ومع هذا التأثير الواضح للعهد القديم (التوراة) في البنية الذهنية المشتركة لليزيدية والصابئة القاطنين بأرض مشتركة، من حران الى ميديا، فان التصور اليزيدي عن دور "طاووس ملك" في تخليص المظلومين من ظلم الطاغية مع التصور الأسطوري لدور كاوه البطولي في انقاذ بني جنسه وتحريرهم من ظلم الطاغية الضحاك "ده أك"، وهي أسطورة النوروز المنقولة عن أسطورة تموز في عيد رأس السنة "الزأكموك السومري والأكيثو البابلي".

١ لقد أتينا على ذكر الهيلينية والغنوصية بشيء من التفصيل في بداية البحث عند الحديث عن علاقة المعتقدات الأيرانية والصابئية والاحناف بالغنوصية.

٢ جرى تفصيل ذلك في بدايات البحث.

## وساطة المندائيين:

وسواء أكان الإله طاؤوس ملكاً من تصوّرات اليزيديين الأبداعية الأصلية، أو مُقتبساً، فإنّ لأسطوريته، المرتبطة بعيد رأس السنة "سري صالي" الربيعي اليزيدي، أهمية في توجيه الأنظار الى الجذور الأسطورية لملمحة النوروز الشعبية بمنطقة الشمال الجبلية واحتمال انحدارها من هناك الى الجنوب المستنقي وأرتحالها شرقاً الى إيران عبر وسيط هم الصابئة المندائيين، حيث كانوا يعيشون سابقاً، كما ذكرنا، وحالياً في مناطق وادي الرافدين الجنوبية السهلية الغزيرة المياه، جاءوا اليها، كالسومريين منحدرين من مناطق الشمال الجبلي، حيث تزعم بعض رواياتهم هجرتهم من فلسطين، بعد أن استقروا فيها زمناً في أعقاب أجلائهم مصر مع موسى ورهطه هرباً من بطش الطاغية فرعون (وتلتقي مع مزاعم اليزيدية عن طاؤوس ملك الذي يظهر على الأرض في عيد رأس السنة "سري صالي" لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية)، فالتجأوا الى حرّان وميديا. ويقع الشمال الجبلي، كما هو معلوم، بين حرّان وميديا. لكننا نعتقد، وأنّ كنّا لانملك ما يؤثّق، بأنّ المندائيين هم بقايا السومريين، وأنّ كان البعض يلحقهم بالكلدانيين. فسكنوا بطائح السهل الرسوبي بجنوب العراق، كما استوطن قسم منهم المناطق المشابهة بجنوب غربي إيران في أحواض نهري الكرخة والكارون وضفاف هور الحويّزة.

لقد توصّلت بعضُ الاستنتاجات الى تعيين الشمال الجبلي حداً للمندائيين مستندة على قرائن وأدلة عرقية (أثنولوجية Ethnologic)، من تشابه السحنات والملاحم ومن تطابق الهياكل الجسدية، وعقائدية، تشابه وتطابق وطقوس وممارسات احتفالية في المسميات والمواعيد بين المالدي السومريين والكلدانيين واليزيديين والصابئة المندائيين، كالاشتراك بتقدير الكواكب السبعة، وأنّ اعتبرها المندائيون مقرات للملائكة بينما اعتبرها الصابئة الحرانيون مقرات للآلهة، وأبرزها كوكب الزهرة (نجمة الصباح، عشتار أو أفروديت) والنجم القطبي، حيث يتجه المندائيون في صلاتهم صوب الشمال، الذي هو قبلتهم، لهذا جعلوا باب كلّ معبد "منداً" لهم بناحية الجنوب ليوافق الداخل الى المعبد جهة الشمال عند دخوله.

يجد الفاحصُ المُتمعّنُ بالأشهر السومرية وما فيها من مناسبات<sup>١</sup>، أن شهر سيگگا Sigga، الذي يطابق شهر حزيران، وسمّوه عيد الربّ نيگوما Neguma أو نسينا، الذي طوبق-كما يقول د. سامي سعيد الأحمد-مع ثلاثة أرباب هم نابو و نينورتا و سن، سمّوه في "نفر" بأسم شهر تناول طيرون. ويرى د. سامي سعيد الأحمد، بأنّ آل طيرون: "لعله نوع من الطير الوحشي"<sup>٢</sup>.

إنّ تناول آل "طيرون" لدى السومريين، له ما يقابله لدى المندائيين في عيدهم الكبير، عيد دهفة "أو دهوة" ربّا، أو عيد النوروز ربّا، استعمالاً وتسميّة مقاربة وهي آل "طريانة" وجمعها "طراين" فيذكر الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسيني عن ذلك: ((ولهم في هذا العيد عادة تكاد تكون شائعة بين جميع الشعوب، التي تحتفل بعيد النوروز، فهم يستحضرون صحنواً من الفخار على عدد أفرادهم من الذكور، يسمونها طراين ويملاؤها فواكه طرية ويابسّة من الخوخ والتفاح والجوز واللوز، والفستق والبندق... الخ، ويشعلون حولها الشموع فتبقى مشتعلة طوال الليل، دون أن يمسه أحد، فإذا كان الصباح أكلوا منها فرحين مستبشرين، ورموا الطراين في المياه الجارية وهي فارغة))<sup>٣</sup>.

إنّ تناول آل "طيرون" السومري وآل "طريانة" المندائي من المؤشرات الواضحة على وجود الصلة القديمة وأنّ جرى تحويراً بنوعية المتناول وتسميّة في العهد اللاحقة. تحتفظ الأعياد الصابئية المندائية الحديثة<sup>٤</sup>، قسم منها، بتسميات ومواعيد نظائرها من الأعياد الإيرانية القديمة<sup>٥</sup>، بيد أنّ ذلك لا يتنافى مع دورهم كوسطاء للمؤثرات العراقية الإيرانية القديمة، وأنما يُفسر وجود تسميات الأعياد الإيرانية القديمة وتطابق مواعيدها بطول سكنى قسم لا يستهان به من المندائيين في إيران مما أدى إلى تسرب مفردات ومفاهيم وممارسات طقسية واحتفالية إيرانية (النوروز، الدرفش "الدرفشه" = الراية أو العلم "البنجه" = الخمسة = أيام العيد الخمسة المعروف بعيد البنجه... وغيرها). لا شك أنّ الاقتباس المتبادل في المعتقدات بين العراقيين

١ ينظر عنها: د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص ٢٨٠-٢٨١.

٢ ن. م.، ص ٢٨٠.

٣ الصابئون، ص ١٤٣.

٤ ينظر: غضبان رومي، الصابئة، ص ١٩١-١٩٢، عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تاريخ الصابئة ص ٢٠٩-٢١٨، عبدالرزاق الحسيني، الصابئون، ١٣٨-١٤٧.

٥ ينظر: أرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص ١٥٩-١٦٨.

والإيرانيين، والمندائيون وسطاؤه، كان له أثره في اقتباس المندائيين المراسيم الاحتفالية للأعياد الإيرانية ومواعيدها وبعض مُسمياتها ومما يذكر بهذا الصدد أن مؤسس مذهب المانوية المعارض للديانة الزرادشتية، ماني بن فاتك الحكيم "٢١٦- ٢٧٦م"، قد نشأ وترعرع وقضى طفولته وشبابه في ميسان "أو ديستيميسان" "العمارة، محافظة ميسان"، لدى المُغتسلة (تسمية الصابئة في المصادر العربية والإسلامية لأهتمامهم بالأغتسال بمياه الأنهار الجارية) قبل أن يباشر بنشر تعاليمه المانوية وظهر أثر ذلك في مبالغته بالطهارة، فعن طريقه انتقلت ولاشك مصطلحات ومفاهيم وممارسات عراقية قديمة يمارسها الصابئون في مناطقهم وعنه "عن ماني" انتقلت إلى الصابئة مفاهيم ومصطلحات وممارسات إيرانية، إضافة إلى اتصالهم المباشر بالإيرانيين عموماً داخل إيران.

وكانت للحضارة الهيلينية Helenic، كما أُشير سابقاً، أثرها، ولاشك، في تلاقح وتشابك الأفكار الغربية بالمعتقدات الشرقية القديمة وما نُضجَ عنها من تطلعات لمعرفة الأسرار العليا، المعروفة بالغنوصية، مما ساعد على التأثر والاقتباس المتبادل، فكان المندائيون، الذين في العراق والذين في إيران، وسطاء النقل، هم بلا شك، من أوائل النشأين بالمُقتبسات، ومن دون أن يغير الاقتباس من انتماء العرقي واللغوي والعقائدي.

١ ينظر: د. حسين قاسم العزيز، البابكية، ص ١١٠-١١٥.

## الخاتمة

واجهت البشرية، منذ ظهورها على مسرح الحياة، فوق سطح كوكبنا الأرضي، واقعاً لعالم غامض مجهول ومتباين فيتقدمه مظاهره الطبيعية وعناصره المادية من خيرات وأخطار. لكن البشرية لم تتخذ موقفاً ولم تبدى رأياً تجاه ثنائية الطبيعة تلك الى أن بدأ انسانها البدائي يتخطى همجيته ويعي لما يتجلى أمامه من ازدواجية الوجود المحيط به في تقديم الخير وتوجيه ضربات الشر معاً. فأخذ المبدعون منهم باختلاق تصورات ذهنية ابداعية فنتازية مركزة على تراكم صور التجليات والأنفعالات المنعكسة عنها، بعد أن أضيفت على مظاهر البيئة وعناصرها المادية خوارق الشعور وفق سياقات الاعتقاد البدائي البسيط المتمثل في العقائد الوثنية الهمجية الأربع، السحرية والفتيشية "البدية او الرقية" والأرواحية "الروحانية". فالف الأرباب وسطر آلاف الأساطير لينظم بينها علاقات مستوحاة من واقع مجتمعه البسيط. فكانت أساطيره، لذلك ثنائية التكوين إذ هي مثالية في تصورهما الخيالي، ومن هنا ابتدا المثالية في الوجود، ومجسدة لواقع مادي محسوس وعلاقات اجتماعية ملموسة مقتبسة من حياة معاشة، فهي مثالية وواقعية في آن واحد. وقد اتسع مجال لمثالية عند غياب المعرفة العلمية لكنها أخذت بالانحسار بعد توسع العلوم والمعرفة الإنسانية. لذلك تعادي المثالية كل تقدم علمي.

لم تخلُ الأساطير القديمة من عرض للتناقضات الموجودة في الطبيعة والمجتمع في عهود تسطيرها، ففي أغلبها عرض للحرمان والأغتصاب والعسف والجور مع طموحات وآمال لتحسين الأحوال، ففيها صورٌ مشرقةٌ للتحرر والانعتاق من ظلم الطغاة. وتُعد ملحمة النوروز واحدة من تلك الأبداعات التي تعتقد الشعوب ولاسيما الكرد، الاحتفال بعيد النوروز في ربيع كل عام "٢١ آذار". فهي كمثيالاتها قد مزجت الخيال المبدع بالواقع المتنوع تجسد صراع الخير ضد الشر المهيمن من امد بعيد، وممارسة المعدمين المغلوبين على أمرهم والمظلومين حقهم في التخلص من نير الطواغيت وشرور الظلام لينبج نور يوم من الحرية جديد، كما تزدهر الحياة في الرياض بالربيع بعد معاناة شتاء مُجذب زمهرير.



إن جدلية الحياة هذه قد رصدتها، ولابد، بعفوية، عقولٌ مفتوحةٌ راصدةٌ من دون أن تتكوّن لديها بعدُ القدرة على التعمّق لتعي علّها ومتغيراتها الجوهرية. لقد تناولت ملحمة النوروز شعوبٌ متعددةٌ وتداولتها شفاهاً فأتيح لبعضها أن تجري تحويراتٍ وتدخل على أجزاء من الملحمة بعض الرموز وماجريات أحداثٍ مُتخزّنةٍ لديها من موروثها الشعبي القديم الخاص بها حتى غداً البحث عن النصوص والجذور الأصلية من أشق الأمور. ولئن أدخلت بعض الشعوب رموزاً وأجرت تغييرات في أحداث وتسميات بيد أنها جميعاً احتفظت بشكلٍ عام بالدلالات الأساسية التي عنها الأسطورة عيد رأس السنة السومري الزاگموگ-الأكيتو البابلي، ففي طياتها، مهما اختلفت عنوانها، نجد عرضاً للعسف والحرمان والجور والطغيان سواء أكان ذلك الظلم صادراً عن اجتماع الآلهة في حكمها ضدّ الإله دموزي "تموز" لأرغامه على القضاء والمكوث ستة أشهر في العالم السفلي "عالم الأموات"، أو عن الضحك "ده أك" ضدّ الشعوب، وخاصة ضدّ الأكراد، أو عن فرعون مصر ضدّ العبرانيين والصابئين، كما فيها المنفذ والمخلص دموزي "تموز" لينعش الآمال بالأخصاب، بالزواج المقدس، و كاوه و طاؤوس ملك... الخ، حيث يتحقق على أيديهم أمل الخلاص في العيش برغد وأمان، بعد أجهاز المنفذين على قوى البغي والعدوان فينبلج نورٌ ويتبدد حالك الديجور. فيطفي على النفوس الجبور وتعمّ الفرحة الصدور. ففي هذه السياقات تمّ تسطير معظم تصورات أعياد رأس السنة الزاگموگ والأكيتو والسري صالي "اليزيدي" والنوروز الإيراني والكردّي والصابئي، الهيكل الأساس لبناء ملحمة النوروز الشعبية، أساس البحث الحالي، وهي تمزج الخيال بالواقع وتقرنه بالتغيرات الطبيعية، الثابتة في تجددها كل عام "الانقلابات الفصليّة"، لتجسد صراع الخير مع الشر، مصوّر هيمنة القوى الشريرة بالظلام "العالم السفلي، عالم الأموات، الكور kur، السومري" ثمّ تمكّن قوى النور الخيرة من الغلبة والأطاحة بالطاغية وتخليص الأنام من بطش اللثام، مما تعرّضت له من آثار في الظلام.

لقد أتيح للبعض إجراء تحوير أو تغيير في النصوص والرموز دون الخشية من ناقدٍ أو رقيب مادامت الملحمة من دون توثيق فسمح لنفسه أن تضيف ماشاء خياله الخصب، حتى غدا تحقيق النص ومعرفة الجذور، كما ذكرنا أعلاه، من أصعب الأمور.

تستدعي هذه الأشكالية غير ذوي الاختصاص، من أجل احتوائهم كافة أبعاد القضية، أن يبذلوا جهوداً مضاعفة وفعالة لينجوا ثمار اتعابهم بشكل أفضل في توسيع أفقهم العلمي وتوؤل بالتالي الى تحرّره من سلطان الهوى والتعصب العرقي والعقائدي فيعالجوا القضايا بتجرد موضوعي ويتأتى بشكل أفضل من سعة اطلاعهم على دراسات علماء الآثار والتأريخ القديم والعلوم المساعدة والموصلة.

وكان أن التجأ البحث، في هذا السياق، الى دراسة كل ما أمكنه الحصول عليه وأسعفته المصادر، وهي شحيحة لديه، في محاولة جادة لإماطة اللثام عما اكتنف الملحمة من لبس وابهام. فوضع نصب العين مهمات الكشف عن البنية الذهنية الحضارية التي أنجزت التركيب البنائي الأصلي للأسطورة الذي ارتكزت عليه الملحمة، والتحرّي في الماضي السحيق بغية العثور على ما لتلك الأسطورة من جذور. ولما كان عيد رأس السنة، الذي يجري الاحتفال به في الربيع "نهاية شهر آذار وبداية شهر نيسان" من كل عام، هو المحور الأساس الذي تدور فيه أحداث كافة الأساطير المشتركة في بناء هيكل الملحمة وركائزها، لذلك توجه الاهتمام أولاً لدراسة ماكان لدى السومريين من تصوّرات ذهنية (إبداعية عن الأعياد عموماً وعن الزاگموگ خصوصاً، بأعتبارهم من أقدم سكان العراق القديم، الذين وصلتنا أساطيرهم مدوّنة على الواح من الطين، وإن خُطت ببراغ بعد زوالهم، في العهد البابلي، ومن ثم توجه الاهتمام لدراسة عيد النوروز الكردي فالإيراني فالصابئي فاليزيدي الكردي "السري صالي"، موزعة بين فصول ستة.

جرى في البدء توضيح فاعلية أسطورة النوروز في تجديد أمانى التحرّر بتحليل المضمون الفكري للعيد وما يبعثه تكراره من تداعيات ومشاعر مَحْتَرَنَة وكلّ ذلك تطلب دراسة الإله دموزي السومري "تموز البابلي"، كرمز للانتصار بعد الأضطهاد والأحباط بعد الانطلاق في حركة دائبة ماثلة ومتناسفة مع التبدلات والتغيرات الفصلية.

وقد جرى تناول الآراء المتضاربة بشأن مصيره بين بقائه في سجن أبدي في عالم الأموات، العالم السفلي، وبين تردّده بين العالمين: عالم الأحياء العلوي وعالم الأموات السفلي، وقد مال البحث لترجيح الرأي الأخير الذي ينسجم مع تصوّره كإله للخصب أيضاً مما يقتضى ظهوره على سطح الأرض لأجراء عملية الأخصاب عن طريق الزواج المقدس. تكتسب دراسة أسطورة الإله دموزي "تموز"، المرتبطة بعيد رأس

السنة، أهميتها الاستثنائية، ولاشك، ليس بأعتبارها الأساس الذي بُنيت عليه، كما سنرى، بقية أساطير أعياد رأس السنة لدى الشعوب المختلفة، فحسب، وإنما لكشفها جوانب ذات قيمة بصفتها منطلقات فكرية إبداعية رائعة صورت جوانب متعددة من أنفعالات سكان العراق القدماء تجاه تجليات الطبيعة، وجوانب من علاقاتهم الاجتماعية، كما أبانت جزءاً من معتقداتهم الروحية.

ولما كان السومريون طارئین على السهل الرسوبي بجنوب وادي الرافدين، وأما غادروا اليه موطنهم الأصلي بشمال العراق الجبلي، فصار لزماً أن يمتد البحث ليشمل مهد السومريين بالربوع الشمالية حيث تكونت هناك بواكير تصوراتهم الذهنية الفنطازية إذ لوحظ أن لكثير من آلهتهم الجنوبية أصولاً شمالية، في منطقتهم الأولى شمال العراق، وتعدد لأيام ممارساتهم الصيد والرعي قبل أن يتعلموا الزراعة، ولها مهمات تناسب حرف تلك المجتمعات، التي كانت ساكنة في مناطق الشمال. وعند انتقال قسم منهم صوب الجنوب ونقلوا معهم موروثاتهم ومعبوداتهم وواجهوا بيئة سهلية مستنقعية واطلقوا عليها أرض سومر ki-en-gi "أرض التعب والأحراش"، تختلف عن بيئتهم الجبلية السابقة، وانتقلوا نهائياً إلى المجتمع الزراعي المتطور، لم تعد آلهتهم تتمك مهماتها السابقة فحسب بل أضيفت إليها مهام جديدة فالإله دموزي الذي كان إله الرعي والحضارة أصبح أيضاً إلهاً للسّمك والأخصاب أيضاً، واختلفت آلهة جديدة لتواكب التطورات الجديدة، فكان تغير المعتقدات، جزئياً أو كلياً، انعكاساً واضحاً لتغير طبيعة المجتمعات، طبقاً للعلاقة الجدلية بين نمو الوعي والأدراك وتطور أسلوب ومستوى الإنتاج.

لم يكن تأثير أسطورة دموزي "تموز" (بشهادات ذوى الاختصاص) مقتصرأ على وادي الرافدين فحسب، بل طال مناطق في الشرقين الأدنى والأوسط مجاورة وقصية، كالليونان. ومما لاشك فيه أن هناك سبلاً ووسطاء نقل كان من بينهم يهود السبي البابلي الذين تأثروا، ولاريب، طيلة بقائهم في السبي، بالموروث البابلي حتى ورد ذكر النسوة الباقيات على تموز في التوراة، كما وإن في اعتقاد الأكراد اليزيدية بدور إلههم "طاؤوس ملك" في إنقاذ موسى والعبرانيين من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، ويشير كتاب

حرّان كرتّا، المقدس لدى صابئي حرّان<sup>١</sup>، و"العاشورية"<sup>٢</sup> لدى الصابئة المندائيين "طقس ديني يُقدّم فيه الهريس على أرواح شهدائهم في البحر الأحمر" إلى تعرّض الصابئة لمظالم الطاغية فرعون، مما يؤيد تشابك الموروث العراقي بالمعتقد العبراني.

إنّ علاقة دموزي "تموز" بأثلفا "عشتار" الودية والمأساوية معاً تمثلت بعقائد شعوب أخرى بشكل أو آخر. وكان الصابئة الحرائيون، وإلهم "تاوز" محرّفاً عن تموز، وسطاء النقل في الشمال، بينما كان الصابئة المندائيين، الذين استوطنوا جنوب العراق وجنوب غربي الأيران، كما نقل الأستاذ غضبان رومي ود. رشدي عليان عن كتاب "حرّان كوڤا"، المشار إليه أعلاه، نقلوا الموروثات العقائدية بين العراق وإيران.

فاتسع ميدان البحث وتشعبت مجالات لتلاقح الأفكار الفلسفية الغربية وتشابكها بالمعتقدات الشرقية الدينية القديمة، متناولاً الصابئية، أعيادهم ومواطنهم وهجراتهم، والحنيفية والغنوصية والقديم من أديان إيران ومقارنتها بالمعتقدات العراقية القديمة تمهيداً للانتقال إلى دراسة عيد رأس السنة الإيراني "النوروز" وأسطورة الصراع بين الحق والباطل والعدل والظلم والشرع والأعتصاب مُجسدة بالصراع على العرش بين الطاغية المُغتصب الضحّاك "ده اك" بالفارسية عشرة آفات" وأفريدون المُنحى عن العرش ودور كاوه الحداد في قيادة الجماهير المظلومة وقضائه على الطاغية وإعادة العرش لمستحقه، فكان يوماً جديداً مشهوداً.

وفرت دراسة أسطورة النوروز الإيرانية مع دراسة أسطورة تموز إمكانية إدراك مدى تأثير ملحمة النوروز الكرّدية بالأسطورتين العراقية والأيرانية. لقد أُستعين في دراسة عيد رأس السنة الإيرانية ببعض المصادر العربية: الطبري و الثعالبى و اليعقوبى و المسعودى و ابن الأثير. وكان أوسع الاقتباس قد تمّ عن الطبري و الثعالبى. وهناك مصادر عربية وإسلامية أخرى أُستعين بها للتعرف على القبائل الكرّدية ومواطنها كابن خرداذبة والأصطخري والقزويني وغيرهم. لقد نُقلت آراء وأخبار الطبري و الثعالبى التفصيلية عن الضحّاك وكاوه وأفريدون واتخاذ الفرس مُرثز الحداد كاوه، بعد انتصاره، علماً "درفش كاويان" رسمياً لأيران، وهو الذي غنمه المسلمون

١ ينظر: الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٦، د. رشدي عليان وسعدون الساموك، أديان دراسة تاريخية مقارنة، ص١٦٨.

٢ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ص١٩٢.

بيوم القادسية. لأجل اكمال الصورة التي قدّمتها المصادر العربية تمت دراسة الأقسام الخاصة بالأسطورة: في شاهنامة الفردوسي "الترجمة الروسية"، كما أُستعين بمؤلفات حديثة من أهمها مؤلف آرثر كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ومؤلف د. امين عبدالمجيد بدوي، القصة في الأدب الفارسي.

توجّه البحث بعد الانتهاء من دراسة جوانب من عيدي رأس السنة العراقي والأيراني القديمين لأجراء مقارنة بينهما ثَمّنت المحتوى والرموز والدلالات والأصالة والأقتباس فظهر بأنّ وشائج التشابه تعود الى اقتباس النوروز من تموز، أمّا عناصر الاختلاف بينهما فتعود الى خصوصيات موضوعية وما أُضيفت من زيادات على أسطورة النوروز لم تكن سابقاً في أصل أسطورة تموز.

اختيرت نصوص ومشاهدة عيانية لأجل تسليط الأضواء على أسس اختلاف التصوّرات العراقية عن الأيرانية، وقد انصبت على تمييز اختلاف تصوّراتهما عن الخليقة وبداية نشأة الكون وربط هذه الاختلافات بالخصوصيات البيئية وتنوّع أسلوب الإنتاج وتطوّره في مجتمعهما. فتمّ اختيار نصوص ومشاهدات عيانية للتصوّر السومري-البابلي ومقارنتها مع التصوّر الأيراني القديم بأخذ ملاحظات الاستاذ طه باقر و د.فاضل عبدالواحد على أولاً ثمّ الانتقال الى العقائد والأساطير الأيرانية القديمة حول اديانهم وأربابهم المختلفة وتصورهم للكون كما عكسها د.امين عبدالمجيد بدوي والتي تختلف عن التصوّر العراقي القديم الذي قدّم عنه وصفاً لمشاهدة عيانية للطبيب والآثاري الفرنسي جورج رو.

توصل البحث بعد المقارنات الى أنّ عيد النوروز الأيراني مقتبس من عيد تموز العراقي وهذا يستوجب البحث عن الوسط الذي تمّ فيه الاقتباس وعن الوسطاء الذين قاموا بمهام النقل. ولما كان السومريون طارئین على منطقة السهل الرسوبي بجنوب العراق حيث انحدروا اليه، كما ذكر، من شمال العراق، صار لزاماً البحث عن جذور الأسطورة العراقية عن دموزي في منابعها الأولى، في المنطقة الشمالية الجبلية، حيث هناك نشأت بدايات التصوّرات الذهنية وهناك اختلقت أرباباً ووزعت عليها ما هو تناسب مرحلتهم هناك حتى إذا انتقلوا صوب الجنوب ونقلوا معهم موروثاتهم الاعتقادية السابقة واختلفوا أرباباً أخرى جديدة تغيّرت بعضُ مهام الآلهة القديمة

وأضيفت لها مهام جديدة تتناسب وبيئتهم ومجتمعاتهم الجديدة وهكذا اوجدنا دموزي إله الرعي والخضار الشمالي أضيفت إليه في الجنوب السمك والأخصاب.

لم ينس سكان السهل الرسوبي بجنوب العراق مؤثرات بيئة أسلافهم الجبلية فأبقوا على مهام للآلهة انقطعت صلاتها ببيئتهم السهلية المستنقعية، كالصيد والرعي، كما وان سكنة السهول والبطائح هؤلاء لم ينسوا الجبال وتأثيرها في أسلافهم فأستمروا محتفظين بذلك التأثير والذي بدا واضحاً في العديد من تصوراتهم وأساطيرهم العقائدية وفي ملاحمهم وانتاجاتهم الفنية والأدبية وفي بناء معابدهم المُدرّجة "الزقورات" وفي مصطلح كور Kur الذي يعني الجبل والأرض والعالم الأسفل والأرض الغربية والعمق والعمى.

وان الكثير من هذه الألفاظ مرادفاتُها باللغة الكُردية وبنفس المعنى واللفظ "القور-القبر، الكور-العمى..الخ"، وكما قلنا فإنَّ للجبل تأثير بارز في فنونهم التشكيلية كالرسوم والمنحوتات وصور كلاب الصيد والحيوانات الجبلية، على جدران القصور والمعابد وعلى الكؤوس والأختام. لذلك ينبغي البحث في اغوار الماضي السحيق وفي المناطق الجبلية بشمال العراق.

ولما كانت ملحمة النوروز الشعبية كُردية مُستمدة ركاكز بنائها من عيدي النوروز وتموز فيغدو ضرورياً تقصى الأصول في ماثورات الأكراد القديمة ويتطلب هذا الأمر دراسة مهد الأكراد وأصلهم وانتمائهم الى السلالة الآرية من الهندو-أوروبية.

بيد أنَّ دراسة هذه الأصول أكثر صعوبة من دراسة أصول السومريين وذلك لانعدام المصادر المدونة التي توثق تاريخ الأكراد بلغتهم الكُردية وحتى المكتوبة عنهم بلغات أخرى فهي نادرة ومحدودة ومع ذلك جرت محاولات للتعرف على أصولهم. فتوصل البحث الى أنَّ الأكراد هم من ذرية الأقوام الجبلية التي كانت تقطن شمال العراق والذين هم بنفس الوقت أسلاف السومريين، غير أنَّ السومريين، الذين انحدروا الى جنوب العراق قد احتفظوا بنقاوة لغتهم ودمهم الأصلية، بينما الأكراد، الذين بقوا في مواطنهم، لم يتمكنوا من الحفاظ على نقاوة الدم واللغة، لان موجات هندو-أوروبية كاسحة حلت بمناطقهم وأثرت فيهم فألحقتهم بعائلة اللغات الهندو-أوروبية وبالجنس الآري. وقد جرى توضيح ما اقتبس من أمر هذا الانتماء. واما السومريون فقد انتهوا قبل مجيء الموجات الهندو-أوروبية فكانوا منها بمنجاة.

لقد برز، من خلال البحث في أصول الأكراد، موضوع ذو صلة قوية بملحمة النوروز الكردي الشعبية وهو احتفال اليزيدية، وغالبيةهم من الأكراد، ويعيشون، كما عاش أسلافهم، بشمال العراق وفي خارجه، بعيد رأس السنة "سري صالي" (أول يوم أرباء من شهر نيسان الشرقي) حيث يظهر فيه الإله "طاؤوس ملك" لينقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية، فان لفظة طاؤوس فُسرت عدة تفسيرات وأرجعت الى أصول مختلفة منها "تاووز" إله الصابئة الحرائين، ومنها "تموز" البابلي ومنها "ثيئوس" اليونانية، بمعنى "الله"، لكن البحث قد توصل الى ان طاووس محرقة عن تموز والأكثر رجحاناً محرقة عن دموزي السومري على أساس ان تسمية دموزي قد جرت بنفس المنطقة الشمالية واما حرف الدال في أول لفظة دموزي فمن الأعتيادي إبداله بحرف الطاء إذ أن الأكراد يبدلون الدال أحياناً الى حرف الطاء كما في داقوق اذ يسمونها محلياً طاووغ و دوزخرماتو يسمونها طوزخرماتو، واما حرف الميم فهناك عدة الفاظ فيها الميم تلفظ واو مثل نيم=نصف تلفظنا، چام=عين تلفظ چاو، ونام= اسم تلفظ ناو لذلك فان دموزي يمكن ان يلفظ طموزي وان حرف الزاي يلفظ سين فنلفظ كلمة طمووسي وصارت الزمن طاؤوس. هذا مع احتمال أن يكون "طاؤوس" موروثاً طوطمياً عن العهود الهمجية الوثنية السحيقة. لاسيما وأن للأشوريين والبابليين طيوراً مقدسة.

ختاماً نستخلص استنتاجاً بأن عيد رأس السنة، أساس الملحمة الكرديّة، "النوروز"، ذو أصل عريق وتمتد جذور نشأة أسطوره الى أعماق ماضي شمال العراق الجبلي السحيق. ومن أهم دلالاته، المتمثلة بالانقلاب الفصلي، التضاد بين الشر فانتصار النور على الظلام، ومن أهم رموزه كان الإله دموزي، ويمثل الـ "سري صالي" و "طاؤوس ملك" في المعتقد الكردي اليزيدي رواسب معتقدات المنطقة القديمة بالعيد ورموزه. نقل السومريون، المرتحلون من شمال العراق الى جنوبه، معهم معتقداتهم وممارساتهم الطقسية ومن ضمنها احتفالهم بعيد رأس السنة الذي أطلقوا عليه تسمية الزاگموگ وقد جرت عليه تحويرات في الدلالات والممارسات ومهام الإله دموزي لتناسب مع البيئة السهلة النهرية المغايرة لبيئة السابقة الجبلية مع الاحتفاظ ببعض المأثورات القديمة.

وكان الصابئة المندائيون قد رحلواهم أيضاً من الشمال الجبلي الى الجنوب السهلي وانتشارهم حتى الأحواز بجنوب غربي إيران-كما نقل د.رشدي عليان والأستاذ غضبان رومي عن كتاب "حران كوئا" المقدس اضطرار الصابئة السكنى في المناطق الشمالية الجبلية بين حران وميديا في إيران، ومن ثم نزوحهم الى الجنوب، قد مارسوا الأحتفال بعيد رأس السنة، من دون شك: (نفس المواعيد والطقوس والدلالات). ولأنّ قسماً منهم كان قد استوطن منطقة الاحواز بأيران، فصاروا، الذين في العراق وإيران، وسطاء نقل المؤثرات العراقية- الأيرانية المتبادلة "احتفاظ الصابئة المندائيين ببعض الألفاظ الفارسية: النوروز، البنجه، الدرفشة... وغيرها"، كما أنّ الصابئة الحرائين الوثنيين كانوا وسطاء نقل المؤثرات "السومرية-البابلية" لمعانة ومأساة إلههم "تاووز" وبكاء الصابئيات على مصيره، كما وردت الإشارة في التوراة عن الإله تموز، وما ذكره ابن النديم، في كتابه: الفهرست عن مصير إلههم "الى الغرب مُطعمة ببعض الموروثات العبرانية المستقاة من التوراة (رمز الطاغوت هو فرعون مصر والشعب المُعذب قوم موسى ومن معه من الصابئة).



## الملاحق

(١)

### أعياد الصابئة الحرائين خلال أشهر السنة<sup>١</sup>

ابن النديم، في مؤلفه "الفهرست" بحثاً عن الصابئة الحرائين تضمن حديثاً عن اعيادهم تحت عنوان: "معرفة اعيادهم" ننقله برمته: أول سنتهم نيسان أول يوم من نيسان والثاني والثالث يضرعون لالهتهم بلثي وهي الزهرة<sup>٢</sup> يدخلون في هذا اليوم الى بيت الالهة جماعة جماعة ومتفرقين ويذبحون الذبائح ويحرقون الحيوان احياء ويوم السادس منه يذبحون ثوراً لالههم القمر ويأكلون آخر النهار ويوم الثامن منه يصومون ويفطرون على لحوم الخراف ويعملون في هذا اليوم عيداً للسبعة الالهة والشياطين والجن والارواح<sup>٣</sup> ويحرقون سبعة خرفان للسبعة آلهة وخروفاً لرب العميان وخروفاً للالهة الشياطين ويوم الخامس عشر منه يعملون سر الشمال وقربان وتشميس وذبائح واحراقات ويأكلون ويشربون ويوم العشرين منه يخرجون الى دير كادي وهو دير على باب من ابواب حران يُسمى باب فندق الزيت ويذبحون ثلاثة زبرخ والزبرخ فحل البقر واحداً لقرنى<sup>٤</sup> الاله وهو زحل واحداً لاريس<sup>٥</sup> وهو المريخ وهو الاله الاعمى واحداً للقمر وهو سين الاله ويذبحون تسعة خرفان سبعة للالهة وواحداً لاله الجن وواحداً لرب الساعات ويحرقون خرافاً وديكة كثيرة وفي يوم ثمانية وعشرين يخرجون الى دير لهم في قرية تسمى سبتي على باب من ابواب حران يقال له باب السراب ويذبحون ثوراً كبيراً لهرمس<sup>٦</sup> الاله ويذبحون تسعة خرفان للسبعة الالهة ولاله الجن ولرب الساعات ويأكلون ويشربون ولايحرقون في هذا اليوم شيئاً من الحيوان<sup>٧</sup>.

١ ابن النديم، الفهرست، ص ٣٢٢-٣٣٥.

٢ الالهة بلثي تقابل الالهة اناثا السومرية وعشتار البابلية، وهي نجمة الصباح.

٣ وفي هذا يلتقون مع اليزيدية في عبادة الالهة السبعة بما فيها الشيطان (طاووس ملك) يولتقون مع السومريين والبابليين والكلدانين بعبادة الكواكب السبعة.

٤ هو الاله ساتورن Saturn اي زحل.

٥ هو الاله مارس Mars اي المريخ.

٦ ربما هو الاله أهورامزدا الزرادشتي الذي يُسمى اختصاراً هرمن، ينظر: العلامة محمد امين زكي، خلاصة تأريخ الكرد وكردستان، ص ٢٩٤، وعبدالفتاح الزهيرين الموجز في تأريخ الصابئة

## آيار

اول يوم من ايار يعملون قربان السر للشمال وتشميس ويشمون الورد ويأكلون ويشربون وفي اليوم الثاني يعملون عيداً لابن السلام ونذوراً ويملئون موائدهم كل طرفة وفاكهة وحلواً ويأكلون ويشربون.

## حزيران

يوم سبعة وعشرين منه يعملون تشميس السر للشمال للاله الذي يطير النشاب وينصبون في هذا اليوم مائدة ويجعلون عليها سبعة اقسام للسبعة الالهة للشمال ويحضر الكمر قوساً فيوترها ويجعل فيها نشابة فيها بوصين في راسه نار وهو خشب ينبت في اراضي حران عليه زئبر تشتعل النار فيه كما تشتعل في الشمع ويرمي الكمر اثني عشر سهماً ثم يمشي الكمر على يديه ورجليه كما يمشي الكلب حتى يرد ذك السهام يفعل ذلك خمسة عشرة مرة وهو يقصم اي يتفأل ان طغى ذلك البوصين فعنده ان العيد غير مقبول وان لم يطفه فقد قبل العيد.

## تموز

في النصف منه عيد البوقان يعني النساء الباقيات وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الاله وتبكي<sup>١</sup> النساء عليه كيف قتله ربّه وطحن عظامه في الرجا ثم ذراها في الريح ولا تأكل النساء شيئاً مطحوناً في رحابل يأكلن حنطة مبلولة وحمصاً وتمراً زيبياً وما اشبه ذلك وفي سبعة وعشرين منه يعمل الرجال سر الشمال للجن والشياطين والالهة ويعملون طرموساً كثيراً من دقيق (ص ٣٢٣) وبطم وزبيب ميبس وجوز مقشر كما يعمل الرعات ويذبحون تسعة خرفان لهامان الرئيس ابي الالهة وقرباناً للمريا يأخذ الرئيس من كل رجل منهم في هذا اليوم درهمين ويأكلون ويشربون.

---

المنذائين، ص ١٤٢-١٤٣. وقال بان النبي ادريس كان يسمى هرمز. وربما التسمية لهيرمس (هرمز - Hermes) رسول الالهة عند الاغريق واله الطرق والتجارة والاختراع والفصاحة والمكر، قاموس المورد، ص ٤٢٤.

١ كل شهر احتفالات كما يفعل اليزيديون.

٢ اشارة التوراة الى ذلك صريحة باسم تموز، سفر حزقيال، الاصحاح الثامن، ف ١٢-١٥، ص ١١٨٥.

## آب

في ثمانية ايام منه يعصرون خمراً حديثاً ويسمون به بأسماء مختلفة كثيرة ويضحون في هذا اليوم بصبي طفل حين يولد للالهة اولى الاصنام يذبح الصبي ثم يعلق حتى يتهرئ ويؤخذ لحم فيعجن بدقيق السميد و زعفران وسنبل وقرنفل وزيت ويعمل منه اقراصاً صفاراً مثل التين ويخبز في تنور جديد ويكون لاهل السر للشمال لكل سنة ولا تأكل سنة ولا تأكل منه امرأة ولا عبد ولا ابن امة ولا مجنون ولا يطلع على ذبيحة هذا الطفل وعمله اذا عمل الا الثلاثة الكمرين وما بقى من عظامه واعضائه وغضاريفه وعروقه واوراده يحرقونه الكمرين قرباناً للالهة.

## ايلول

في ثلثة ايام منه يطبخون ماء يستحمون به سرا للشمال لرئيس الجن وهو الاله الاعظم ويطرحون في هذا الماء شيئاً من طرفاء وشمع وصنوبر وزيتون و قصب وشيطرح ثم يغلونه ويجعلون ذلك قبل ان تطلع الشمس ويصبونه على ابدانهم مثل السحرة ويذبحون في هذا اليوم ثمانية خرفان سبعة للالهة وواحداً للاله الشمال ويأكلون في مجتمعهم ويشرب كل واحد سبعة كاسات من قمر ويأخذ الرئيس منهم لبيت المال من كل رأس درهمين وفي يوم ستة وعشرين من هذا الشهر يخرجون الى الجبل ويعملون استقبال الشمس وزحل والزهرة ويحرقون ثمانية فراريخ وديوك عتق وثمانية خرفان ومن كان عليه نذر لرب البخت فان احرق الفروج كله فقد قبل نذره وان انطفى البوصين قبل ان يحترق الفروج فلم يتقبل منه رب البخت النذر ولا قربان وفي يوم سبعة وعشرين ويوم ثمانية وعشرين لهم اسرار وقرايين و ذبايح واحراقات للشمال وهو الرب الاعظم وللشياطين والجن التي تدبرهم وتوقيهم وتعطيهم البخت.

### تشرين الاول

في النصف من هذا الشهر يعملون احراق الطعام للموتى وهو ان يشتري كل واحد منهم من كل شئ يؤكل مما وجد في السوق من صنوف اللحوم والفواكه والرطوبة واليابسة ويطبخون اصناف الطبخ والحلو ثم يحرق جميع ذلك بالليل للموتى ويحرق مع هذا الطعام عظم من فخذ جمل ويجعل ذلك لكلب المؤذية حتى لا ينبج على موتاهم فيفزعون ويصبون ايضاً لموتاهم على النار خمرأ ممزوجاً ليشربوا كما يأكلون الطعام المحرق.

### تشرين الثاني

يصومون في احد وعشرين يوماً منه تسعة ايام اخرها يوم تسعة وعشرين لرب البخت (ص ٣٢٤) ويفتتون في كل ليلة الخبز اللين ويخلطون معه الشعير والبن واللبن والاس الرطب ويرشون عليه الزيت ويخلطونه ويبدونه في منازلهم ويقولون يا طراق البخت هاكم خبزاً لكلا بكم وشعيراً وتبنأ لدوابكم وزيتاً لسرجكم و آساً لكالكم ادخلوا بسلام واخرجوا بسلام واتركوا لنا اجرة حسنة ولاولادنا.

### كانون الاول

في اليوم الرابع منه ينصبون قبة يسمونها الخدر لبليثي وهي الزهرة الالهة برقيأ ويسمونها السحمية وينصبون هذه القبة على الرخامة التي في المحراب ويعلقون عليها اصناف الفاكهة والرياحين والورد الاحمر اليابس والانزج والدستبوية وسائر مايقدرن عليه من الفاكهة اليابسة والرطوبة ويذبحون الذبائح من كل الحيوان الذي يقدرن عليه من ذوات الاربع والطير بين يدي هذه القبة ويقولون هذه الذبائح إلهتنا بلثي وهي الزهرة يفعلون ذلك سبعة ايام ويحرقون ايضاً في هذه الايام احراقات كثيرة من الحيوان للالهة والالهات المستورات البعيدة الغائبة وبنات الماء وفي ثلثين منه رأس شهر رئيس الحمد يجلس في هذا اليوم الكمر على منبر مرتفع يصعد اليه تسع مراقي ويأخذ في يده قضيباً من طرفاء ويمر به سائرهم فيضرب كل واحد منهم ثلاثة بالقضيب او خمسة او سبعة ثم يخطب خطبة لهم يدعوا فيها لجماعتهم بالبقاء وكثرة النسل والامكان والعلو على جميع الامم ويرد دولتهم وايام ملكهم اليهم وبخواب مجد الجامع بحران وكنيسة الروم والسوق النساء لان هذه المواضع كانت فيها اصنامهم فقتلها ملوك الروم لما تنصروا وباقامة دين

عزوز التي كانت في مواضع هذه الاشياء التي وصفنا ثم ينزل عن المنبر فيأكلون من الذبائح ويشربون ويأخذ الرئيس من كل رجل في هذا اليوم لبيت مالهم درهمين.

### كانون الثاني

في اربعة وعشرين يوماً منه ميلاد الرب الذي هو القمر يعملون فيه سرّاً للشمال ويذبحون الذبائح ويحرقون ثمانين حيواناً من ذوات الاربع والطيور ويأكلون ويشربون ويوقدون الداذي وهو قضبان الصنوبر للالهة والالهات.

### شباط

يصومون فيه سبعة ايام او لها يوم التاسع منه وهذا الصوم للشمس وهي الرب العظيم رب الخير ولا يأكلون في هذه الايام شيئاً من الزفر ولا يشربون الخمر ولا يصلون في هذا الشهر الا للشمال والجن والشياطين.

### آذار

يصومون يوم الثامن منه ثلاثين يوماً للقمر وفي عشرين منه يقسم الرئيس خبز شعير على جماعتهم لا ريس الاله وهو المريخ وفي ثلاثين يوماً منه رأس شهر التمر اعني القسب وهو (٣٢٥) عرس الالهة والالهات ويقسمون فيه القسب ويكحلون فيه اعينهم ويدعون تحت المخاد التي تحت رؤوسهم في الليل سبع قسبات باسم السبعة الالهة وكسرة خبز وملح لاله الذي يمس البطون ويأخذ الرئيس من كل واحد منهم لبيت المال درهمين.

ويخرجون في كل يوم سبعة وعشرين من الشهر اعني شهر الهلال الى دير لهم يعرف بدير كادي فيذبحون ويحرقون احراقات لسين الاله وهو القمر ويأكلون ويشربون ويخرجون في يوم ثمانية وعشرين الى قبة الاجر ويذبحون ويحرقون خروفاً وديوكاً و فراريخ كثيرة لاريس الاله وهو المريخ<sup>١</sup>.

١ الفهرست، ص ٣٢٢-٣٢٥. لقد وردت نصوص وتعابير غير دقيقة واخطاء املائية ونحوية ولغوية لا يمكن ارجاعها لابن النديم وقج تركناها لفطنة القاري اللبيب.

نشر السيد ازاد عبد الحميد في مجلة (التربية الإسلامية)<sup>١</sup> موضوعاً موسوماً بـ(عيد نوروز... بدعة محدثة). وقد تصدى له الأستاذ ابراهيم باجلان بمقال نُشر في جريدة العراق<sup>٢</sup> موسوماً بـ(نوروز بين الحقائق والأباطيل) مبيناً بأن السيد ازاد (قد طرح جملة آراء وأفكار بعيدة عن روح نوروز وجوهره. فبدءاً من العنوان الذي يجرح مشاعر أبناء شعبنا الكردي ينبغي أن نعلم بأن مثل هذه الآراء تعطي مردوداً عكسياً حيث يُعتبر نوروز مُفخرةً من مفاخره القومية ومآثرة تاريخية بوجه الظلم والطغيان)<sup>٣</sup>.

وقد وضّح الأستاذ ابراهيم باجلان، بأنّ النوروز عيداً قومياً ولا يتعارض وإعيادنا الوطنية والدينية، بل يلتقي مع المبادئ الخيرة في معاداة الشر والظلم ومناصرة المظلومين والمضطهدين بعكس ما نشرته الرجعية الكردية سابقاً من أراجيف باطلة ومزاعم مغرضة مدعية بأن عيد-نوروز يمثل طقوساً مجوسية قديمة لأن الكرد يوقدون المشاعل في احتفالاتهم.

واتفاقاً مع معظم وجهات نظر الأستاذ ابراهيم باجلان وأتماماً للفائدة أورد بعض المعلومات عن عيد النوروز مع استنتاجات عن مختلف الأقوال والآراء:

١. تقرن غالبية المصادر عيد النوروز بالأسطورة التي تتحدث عن انتفاضة الحداد كاوه، الذي أهوى بمطرقته على الطاغية (الضحاك) وأنهى ظلمه الغاشم الذي كابدته الشعوب، فأحتفل بذلك اليوم كرمزٍ لانتصار الخير على الشر والطغيان، كما أُتخذ منزه (وكان من جلد) علماً (إنّ رؤية الفرس الساسانيين الرسمية التي غنمها المسلمون في القادسية كانت تعرف بـ(درفش كاويان)، أو (كابيان) -أي علم كاوه أو

\* العزيز، د. حسين قاسم، نوروزيات، مجلة المجتمع العلمي العراقي-الهيئة الكردية، المجلد السابع، بغداد، ١٩٨٠، ٤٤٠/٧-٤٦٨.

١ العدد الثاني عشر، السنة الحادية والعشرين، ٢٧ مايس ١٩٧٩.

٢ العدد (١٠٢٢) ١٩٧٩/٧/٩ تاريخ.

٣ نفس المصدر.

٤ حسين قاسم العزيز، البابكية، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٦٩، والهامش ٣٧٧.

العلم الملكي-) <sup>١</sup>، وكذلك توقد النيران ليلاً تخليداً لنار كير الحداد كاوه وإتماماً للبهجة. وأشعالها على الروابي وسطوح المنازل أيام أعياد النوروز فحسب دليل على أنها ليست النار المقدسة، والآن استمروا في إيقادها طيلة أيام السنة.

٢. وتعد قصة كاوة أسطورة خالدة لدى الأكراد، الذين احتفلوا ومازالوا يحتفلون بالنوروز (في ٢١ آذار) دوماً كعيد قومي <sup>٢</sup>. أما الأسطورة، في المصادر والمراجع العربية والفارسية وغيرهما، فتدّ بصيغ وأشكال متشابهة في أغلبها ومتباينة أحياناً.

٣. يروي المسعودي في التنبيه والأشراف: ((الملك اليراسب وهو الضحّاك، ملك ألف سنة والفرس تغلو فيه وتذكر من أخباره أنّ حيتين كانتا في كتفيه تعتريانه لا تهدنان إلاّ بأدمغة الناس وأنه كان ساحراً يطيعه الجن والأنس وملك الأقاليم السبعة وأنه لما عظم بغيه وزاد عتوه وإباد خلقاً كثيراً من أهل مملكته ظهر رجل من عوام الناس وذوي النسك منهم من أهل أصبهان (تعد غالبية المصادر مدينة أصبهان من مناطق الأكراد [ح. العزيز] أسكاف يقال له كابي (كايّي) ورفع رؤية من جلد علامة له ودعا الناس إلى خلع الضحّاك وقتله وتمليك أفريدون فأتبعه عوام الناس وكثير من خواصهم وسار إلى الضحّاك فقبض عليه ونفاه أفريدون إلى أعلى جبل دونبوند بين الري وطبرستان، فأودع هناك وأنه حي إلى هذا الوقت مقيد هناك في أخبار يطول ذكرها قد شرحناها في كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر <sup>٣</sup> وعظم ابتهاج الناس بمانال الضحّاك بجوره وسوء سياسته وتيمنوا بتلك الرؤية فسميت درفش كايان إضافة إلى كابي صاحبها والدرفش بالفارسية الأولى الرؤية وبهذه الفارسية اشفى الخرز وحليت بالذهب وأنواع الجواهر الثمينة وكانت لا تظهر إلاّ في حروب عظيمة تنشر على رأس الملك أو ولي عهده أو من يقوم مقامه فلم تزل معظمة عند جميع ملوكهم إلى أن وجه بها يزدرج بن شهریار آخر ملوك الفرس من الساسانية مع رستم الأذري الحرب مع العرب بالقادسية في سنة ١٦ على مافي ذلك من التنازع فلما هزمت الفرس وقتل رستم صارت هذه الرؤية إلى ضرار ابن الخطاب الفهري، فقومت ألف دينار وقيل أنّ أخذها كان يوم فتح المدائن وقيل يوم

١ المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي: كتاب التنبيه والأشراف، بيروت، ١٩٦٥، ص ٨٦.

٢ حسين قاسم العزيز، البابية، ١٦٩، الهامش ٣٧٧.

٣ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط٤، القاهرة، ٢٢٣/١-٢٢٤.

فتح نهاوند وذاك في سنة ١٩ وقيل في سنة ٢١. فلما تهيأ على الضحاك من كابي ومن اتبعه أكثر أردشير في عهده التحذير لمن بعده من الملوك من التهاون بما يكون من نوابغ العوام ونسألكم من التجمع والترأس وان ذلك اذا أهمل فتفاقم الملك الى انتقال الملك وزوال الرسوم وكذلك فعل أرسطوطاليس في تحذيره الأسكندر في كثير من رسائله وغيرهما من ذوي المعرفة بسياسة الدين والملك<sup>١</sup>.

ويذكر المسعودي أيضاً: ((وقد ذهب كثير من ذوي المعرفة بأخبار الامم السالفة وملوكها الى ان الضحاك كان من اوائل ملوك الكلدانيين النبط- (اي في العراق) [ح. العزيز]<sup>٢</sup>). وذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر: (ثم ملك بعده (بيوراسب) ابن أرواسب بن رستوان بن نياداس بن طاح ابن قروال بن ساهرفرس بن كيومرث، وهو الده آك، وقد غربت أسماؤه جميعاً فسماه قوم من العرب الضحاك وسماه قوم بهراسب وليس هو كذلك، وإنما اسمه على ما وصفناه بيوراسب)<sup>٣</sup>.

٤. كتب الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود: (وإن الضحاك الذي تسميه العجم بيوراسف عندما كان من غلبته جم الملك وقتله إياه وأطمئنانه في الملك وفراغه أخذ يجمع اليه السحرة من آفاق مملكته، ويتعلم السحر حتى صار فيه إماماً، وبنى مدينة بابل، وجعلها أربعة فراسخ في أربعة، وشحنها... بجنود من الجبابرة وسماهما (خُوب)، وسام أولاد أرفخشذ الخسف، ونبتت في منكبها سلعتان كهينة الحيتين، تؤذيانه حتى يطعمهما آدمغة الناس فتسكنان. قالوا: فكان يؤتي كل يوم بأربعة رجال جسام فيذبون وتؤخذ أدمغتهم فيغذى بها تانك الحيتان. وكان له وزير من قومه، فولى وزارته رجلاً من ولد أرفخشذ يسمى أرميايل، فكان اذا اتى بالرجال ليذبوا استحميا منهم اثنين، وجعل مكانهما كبشين من الغنم، وأمر الرجلين ان يذهبا الى حيث لا يوجد أثرهما، فكانوا يصيرون الى الجبال، فيكونون فيها، ولا يقربون القرى والأمصار، فقال انهم أصل الأكراد<sup>٤</sup>)).

١ التنبية والإشراف، ٨٥-٨٧.

٢ ن. م، ص ٨٨.

٣ مروج الذهب، ج ١، ص ٢٢٣-٢٢٤.

٤ الأخبار الطوال، تحقيق عبدالمعزم عامر، ط، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤-٥.



٥. كتب ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم في كتابه المعارف: ((تذكر العجم أن الأكراد فضل طعم (بيوراسف) وذلك أنه كان يأمر أن يذبح له كل يوم انساناً، ويتخذ طعامه من لحومهما، وكان له وزير يقال له: أرمانيل. وكان يذبح واحداً، ويستحيي واحداً، ويبعث به الى جبال (فارس)، فتوالدوا في الجبال وكثروا))<sup>١</sup>. كما كتب ابن قتيبة: ((بيوراسف-ملك الف سنة. وقالوا: هو: الضحاك الحميري))<sup>٢</sup>.

٦. وعن الضحاك يذكر ابن النديم، محمد بن اسحاق، في الفهرست: ((الضحاك بن قتي: ده أك معناه عشر آفات فجعلته العرب الضحاك))<sup>٣</sup>.

٧. كتب حمزة بن الحسن الأصفهاني، في كتابه: كتاب (تأريخ سني ملوك الأرض والأنبياء): ((ثم ملك بيوراسب بن ارونداسب الف سنة))<sup>٤</sup>، ((ثم ملك بيوراسب الأقاليم السبعة الف سنة))<sup>٥</sup>، ((بيوراسب ده أك ده أك: اشتقاقه ده اسم لعقد العشرة، وأك اسم للآفة، والمعنى انه كان ذا عشر آفات أحدثها في الدنيا وليس هذا موضع ذكرها. وهذا لقب في نهاية القبح، فلما عربوه صار في نهاية الحسن لأن ده أك لما عرب انقلب الى ضحاك))<sup>٦</sup>.

٨. نوّه اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، في كتابه: تأريخ اليعقوبي: الى مفارقات ومبالغات الروايات الفارسية فيقول: ((فارس تدعى لملوكها أموراً كثيرة، مما لا يقبل مثلاً، من الزيادة في الخلقة، حتى يكون للواحد عدة افواه وعيون، ويكون للأخر وجه من نحاس، ويكون على كتفي آخر حيتان تطعمان آدمغة الرجال، وطول المدة في العمر، (وهو هنا عنى بيوراسف بالحيتين وطول العمر [ح. العزيز] ودفع الموت عن الناس، واشباه ذلك مما ترفضه العقول ويجري فيه مجرى اللعيات والهزل، ومما لاحقيقة له. ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم، ومن له شرف، والبيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم، وذوي الرواية والأدب، لايحققون هذا، ولا يصححونه، ولا يقولونه))<sup>٧</sup>.

١ تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦١٨.

٢ ن. م، ص ٦٥٢.

٣ تحقيق فلوجل، مصور بالأوفسيت لحساب مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٣٨.

٤ طبعة بيروت، ١٩٦١، عن اصل طبعة برلين الثانية (١٩٢١-١٩٢٢)، ص ١٧.

٥ ن. م، ص ٢٧.

٦ ن. م، ص ٣٣.

٧ بيروت، ١٩٦٠، ١/١٥٨.

٩. كتب الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، في كتابه: تأريخ الرسل والملوك: ((ذكر بيوراسب، وهو أزدهاق، والعرب تسميه الضحاك، فتجعل الحرف الذي بين السين والزاي في الفارسية ضاداً، والقاف كافاً))<sup>١</sup>، ((وقد ذكر أن عمر الأجدهاق هذا كان الف سنة))<sup>٢</sup>، ((...)) ملك الضحاك بعد جم-فيما يزعمون، والله أعلم-الف سنة، ونزل السواد (في العراق [ح. العزيز]) في قرية يقال لها نرس (على الفرات) [ح. العزيز] في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور، وضرب الدراهم، وأول من تغنى وغنى له))<sup>٣</sup>.

ثم يذكر الطبري في مجال آخر علاقة كاوة بالضحاك: ((...)) وذكر بعض اهل العلم بانساب الفرس وأمورهم ان الناس لم يزالوا من بيوراسب هذا في جهد شديد، حتى إذا اراد الله إهلاكه وثب به رجل من العامة من اهل اصبهان يقال له كابي، بسبب ابنين كانا له اخذهما رسل بيوراسب بسبب الحيتين اللتين كانتا على منكبيه. وقيل: انه لما بلغ الجزع من كابي هذا على ولده اخذ عصا كانت بيده، فعلق بأطرافها جراباً كان معه، ثم نصب ذلك العلم، ودعا الناس الى مجاهدة بيوراسب ومحاربته، فأسرع الى إجابته خلق كثير، لما كانوا فيه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب كابي تفاعل الناس بذلك العلم، فعظموا أمره، وزادوا فيه حتى صار عند ملوك العجم علمهم الأكبر الذي يتبركون به، وسموه درفش كابيان فكان لايسرونه الأفي الأمور العظام، ولايرفع إلا الأولاد الملوك اذا وجّهوا في الأمور العظام))<sup>٤</sup>.

ويورد الطبري كلاماً يُزعم أن كاوه خاطب به الضحاك: ((فأتفقوا [الناس (المتظلمون) ح. العزيز] على ان يقدموا للخطاب عنهم كأيي الأصفهاني، فلما صاروا الى بابه أعلم بمكانهم، فأذن لهم، فدخلوا وكابي متقدم لهم، فمثل بين يديه، وامسك عن السلام، ثم قال: ايها الملك اي السلام أسلم عليك؟ اسلام من يملك هذه الأقاليم كلها، أم سلام من يملك هذا الاقليم الواحد؟ يعني بابل، فقال له الضحاك: بل سلام من يملك هذه الأقاليم كلها، لأنني ملك الأرض: فقال له الأصبهاني [(كاوه) ح. العزيز]: فإذا كنت تملك

١ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠، ١٩٤/١.

٢ ن. م، ٢٠٠/١.

٣ ن. م، ١٩٦/١.

٤ ن. م، ١٩٨/١.

الأقاليم كلها، وكانت يدك تنالها أجمع، فما بالنّا قد خُصصنا بمؤنّتك وتحمالك وإسائتك من بين أهل الأقاليم؟ وكيف لم تقسم أمر كذا وكذا بيننا وبين الأقاليم؟ وعدّد عليه أشياء كان يمكن تخفيفها عنهم، وجرد له الصدق والقول في ذلك))<sup>١</sup>.

١٠. ذكر الأصبخري، أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي، في كتابه: (المسالك والممالك)، جماعات الأكراد في إيران (ص ٦٨ و ص ٧٢) ومنهم البازنجان بحدود اقليم أصبهان. وكتب أيضاً: ((ويتحدّث في خرافات الفرس ان الضّحاك حي في هذا الجبل دُنباوند [ح. العزيز]))<sup>٢</sup>. كذلك كتب الأصبخري: ((والغالب على أهل الجبال كلها اقتناء الأغنام، وعلى اطعمتهم الألبان وما يكون منه، حتّى ان جنبهم يحمل الى الأفاق))<sup>٣</sup>.

١١. قال الثعالبي، أبو منصور عبدالمك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، في الكتاب المنسوب اليه: تاريخ غرر السير، المعروف بكتاب: غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم: ((وانما سُمّي بيوراسب لأنّ بيور باللغة الفهلوية ما جاوز مائة ألف من العدد وكان له أكثر من مائة ألف فرس بسروجها ولجمها.. فقولهم بيوراسب أي صاحب مائة ألف فرس))<sup>٤</sup>.

ويذكر الثعالبي، عن اصل الأكراد الروايات التي ترددها الأساطير، فيقول: ((يحكى انه كان للضحّاح طبّاخان (لدى غيره وزيران) [ح. العزيز] يُسميان ارمابيل وكرمابيل، وكانا يتوليان أمر مطبخه بعد ابلّيس فرّقاً للشبان المذبوحين من أجل الأدمغة وتواطئنا يوماً على أن يُعتقا أحد الرجلين المدفوعين اليهما للذبح... ثم ما زال الطبّاخان يستحيان كل يوم احد الرجلين ويغذّيانه بشاة ويعتقانه لوجه الله عزّ ذكره ويخفيانه فاذا اجتمع عشرة من الطلقاء دفعاً اليهم اعنّراً وامراهم ان يتجنبوا البنيان والعمران ويتوغلوا في المفاوز ويتوقلوا في الجبال ويتعيشوا بتلك الأعنّز فكانوا يمتثلون اوامرهما حتّى اجتمع منهم

١. ن. م. ١٩٩/١-٢٠٠.

٢ تحقيق محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة، ١٩٦١، ص ١١٩.

٣. م. ص ١٢٠.

٤ تحقيق وترجمه الى الفرنسية زوتنبرغ، باريس، ١٩٠٠، أعاد طبعه مجتبي مينيوي، بالافوسيت، طهران، ١٩٦٣، ص ١٨.

٥ القلّة: أعلى الجبل. وقلّة كل شيء اعلاه ورأس الإنسان قلّة (بالعامية كلة) والجمع قلال.

خلق كثير وتفرقوا في اقاصي البلدان وسكنوا الصحاري والشعاب وتناسلوا وتلاحقت وتلاحقت مواشيهم فهم اصول جميع الأكراد في نواحي البلاد<sup>١</sup>.

وعن خطاب كاوه أمام الضحّاك ينقل الثعالبي رواية الطبري مع بعض التغيير جاء فيه: ((فقال الأصفهاني فإذا كنت تملك الأقاليم كلها فما بالنّا خصصنا بجورك وعسفك من بين أهل الأقاليم وكيف لا تقسم هذه المناكير بيننا وبينهم بالسوية وعدد عليه أشياء كثيرة من رسومه الشنيعة فأثر قوله في قلبه وأمر بالتخفيف والتسوية بين الرعية ثم لم يلبث إلا مديده حتى عاد لعاداته السيئة في الظلم واستمر على غلوائه في العسف<sup>٢</sup>)).

ويُسمى الثعالبي قائد الانتفاضة الجماهيرية ضدّ الضحّاك ويحدد وظيفته بشكل واضح وصريح حيث كتب: ((وكان رجل حداد يقال له كاوة قد فُجع بأحد أبنيه لطعمة الحيتين وأخذ ابنه الباقي ليذبح فمزّق ثيابه وطرح التراب على رأسه وصاح واستغاث وجعل الجلدة التي كان يُغشي بها ركبتيه عند الضرب في الحديد المحمي على رأس خشبة واستنفر الناس وقال من أراد هلك هذا الكافر الفاجر وملك افريدون الفاضل العادل فليتبّعني وليصل جناحي فتبعه خلق كثير ولبسوا الأسلحة ونصبوا الأعلام ونفروا خفاً وثقلاً وترأّدوا وتعاضدوا وانضم اليهم الرؤساء والكبراء فأرتفعت الصيحة ووقعت الواقعة وانخذل الضحّاك<sup>٣</sup>)).

ويردّد الثعالبي رواية اتخاذ منزر الحداد كاوه علماً رسمياً فيقول: ((ودعا [يقصد افريدون] ح. العزيز] بالجلدة التي كان جعلها على رأس الخشبة لاستنفار الناس على الضحّاك فأمر بنسجها بالذهب وترصيعها بالجواهر واتخاذها راية يتيمن بها في الحروب ويستفتح بها مغالق الحصون وسماها درفش كاويان ودرفش الراية بالفهلوية... ثمّ يورد ذكر ورود الدرفش في شعر البحري:

والمنايا مواثل وأنوشروان يُزجى الصفوف تحت الدرفش<sup>٤</sup>)).

١ ن. م، ص ٢٥-٢٦.

٢ ن. م، ص ٢٦-٢٧.

٣ ن. م، ص ٢٢-٢٣.

٤ ن. م، ص ٢٩. وقد روى الثعالبي شعراً لأبي تمام وهي في مدح الأفشين بعد انتصاره على بابك:

مانال ما قد نال فرعون ولا هامن في الدنيا ولا قارون

بل كان كالضحّاك في سطواته بالعالمين وانت لفريدون

ص ٣٥. انظر: البابكية، ص ٣١٨.

١٢. قال الجهشيارى، (ابو عبدالله محمد بن عبدوس، في كتابه: (كتاب الوزراء والكتاب) عن استيفاء ضريبتى عيدي النوروز والمهرجان في منطقة السوءاء بالعراق أيام الخليفة معاوية بن أبى سفيان وقدتمّ تحصيل عشرة ملايين درهم في عام: ((وطالب أهل السوء أن يهدوا له في النوروز والمهرجان، ففعلوا، فبلغ ذلك عشرة آلاف ألف درهم في سنة)).<sup>١</sup>

١٣. كتب القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، في كتابه: آثار البلاد وأخبار العباد، عن أفريدون والضّحّاك: ((أفريدون بن كيقباد بن جمشيد، ملك الأرض كلها وملأها من العدل والأحسان بعدما كانت مملوءة من العسف والجور من ظلم الضّحّاك بيوراسب، وما أخذ الضّحّاك من أموال الناس ردها إلى أصحابها، ومالم يجد له صاحباً وقفه على المساكين)).<sup>٢</sup>

١٤. نظم الشاعر الإيراني الملحمي الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرفشاه، في ملحمة الواسعة عن ملوك إيران الأقدمين، الشاهنامه، عن تسلط الضّحّاك لمدة ألف عام، من البيت الشعري... (١٢٤٥) إلى البيت الشعري (٢٢٢٠) وبضمنها تناول قصة الحداد كاوه من البيت الشعري... (١٦٣٩) إلى البيت الشعري ٢٢٢٠. وبعدها تنمة قصة أفريدون إلى نهاية البيت الشعري (٤٦١٨).<sup>٣</sup>

١٥. نشر عبدالسلام هارون ثلاث رسائل مخطوطة في كتابه: نوادر المخطوطات، المجموعة الخامسة، الجزء الثاني، (احتوت على:

١. كتاب النوروز لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا العالم اللغوي (ت، ٣٩٥هـ)، الصفحات ١٨-٢٥.

---

١ تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، ط١، القاهرة، ١٩٣٨، ص، ٢٤ حول هذه الضرائب وإبطال جبايتها وإعادة فرضها أنظر: البابكية، ص ٧١ وص ٨١ والهامش ٢١٤ والهامش ٢٧٦ والهامش ٢٧٧ والهامش ٢٨٨. أنظر أيضاً اليعقوبي، التاريخ، ٢١٨/٢، الطبري، تاريخ الرسل، طبعة ليدن، ٢٩٠٣/١، والصولي، محمد بن يحيى، أدب الكتاب، تحقيق محمد بهجت الأثري، القاهرة، ١٣٤١هـ، ص ٢٢٠.

٢ دار صادر، بيروت، ص ٢٢٣.

٣ الفردوسي، الشاهنامه، ترجمة من الفارسية إلى الروسية، مجموعة من العلماء السوفيت الأكاديميين، المجلد الأول، موسكو، ١٩٥٧، الضّحّاك من ص ٤٩-٨١، قصة كاوه مع الضّحّاك، ص ٦٠-٨١، وقصة أفريدون حتى نهاية ص ١٥٢.

ب. الرسالة النيروزية للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله ابن سينا، ص ٣١-٤٢.

ج. الرسالة المجهولة الموسومة بـ (ذكر ماجاء في النوروز)، ص ٤٧-٤٨.  
وقد قدّم الأستاذ عبدالسلام لهذه الرسائل المخطوطة مقدمة للتعريف بعيد النوروز والأحتفاء به في العهود السابقة للأسلام وفي العهد الإسلامي (ص ٤-١٥)، نكتفي بنقل بعض مذكره عن أحتفال المصريين بالنوروز. (ص ١٢-١٤)

((كان المصريون القدماء يبدءون سنتهم (الفلكية) بالأعتدال الربيعي، اي وقت حلول الشمس في برج الحمل، وذلك في يوم ٢٩ برمهات ٢٥ آذار (مارس) وكانوا يعتقدون أن بدء الخليقة كان في ذلك اليوم، وكانوا يحتفلون فيه أحتفالاً عظيماً، وهذا العيد هو الذي عرف فيما بعد، بعيد شم النسيم. ولما ظهر الحكيم المصري (توت) وجعل رأس سنتهم (المدنية) موافقاً لظهور الشعري اليمانية مع الشمس، وهو الوقت الذي يبتدئ فيه فيضان النيل، وهو اليوم الأول من شهر (توت)، راوا تخليداً لمأثرة هذا العالم الجليل ان يجعلوا رأس هذه السنة المدنية، عيداً لهم لا يقل في جلالته وروعته عن عيد رأس السنة الفلكية، كما قرروا اعترافاً بصنيع هذا الرجل أن يطلقوا اسمه على أول شهر من شهور هذه السنة، وهو شهر توت. وقد سمي المصريون هذا العيد (عيد النوروز)، لم تظهر هذه التسمية الأبعد دخول العرب مصر. وكان الخلفاء ولاسيما الفواطم يحتفلون فيه أحتفالاً كبيراً)).<sup>١</sup>

وينقل الأستاذ عبدالسلام عن المقرئ كلامه على اعياد الفاطميين: ((وكان النوروز القبطي في ايامهم من جملة المواسم، فتتعطل فيه الأسواق، ويقل فيه سعي الناس في الطرقات، وتفرق فيه الكسوة لرجال اهل الدولة واولادهم ونسائهم، والرسوم من المال وحوائج النوروز)).<sup>٢</sup>

وينقل عن ابن زولاقي: ((وفي هذه السنة - يعني سنة ثلاث وستين وثلاثمائة - منع المعز لدين الله من وقود النار ليلة النوروز في السكك، ومن صب الماء يوم النوروز. وقال في سنة اربع وستين وثلاثمائة: وفي يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران، وطاف اهل الأسواق وعملوا فيلة وخرجوا الى القاهرة بلعبهم ولعبوا ثلاثة ايام،

١ نواير المخطوطات، ط ١، القاهرة، ١٩٥٤، ١٢/٢.

٢ ن. م. ١٢/٢.

واظهروا السماجات والحلي في الأسواق، ثم امر المعز بالنداء بالكف، وألا توقد نار ولا يصب ماء، واخذ قوم فطيف بهم على الجمال<sup>١</sup>.

ثم يورد الأستاذ عبدالسلام، اقوال مؤرخين آخرين عما يجري بعيد النوروز بمصر ايام الفاطميين<sup>٢</sup>. ويختم المقدمة عن النوروز بقوله: ((هذه صورة لما كان الحال عليه في عيد النيروز بمصر ايام الفاطميين، يرسمها لنا المقرئزي وغيره من المؤرخين. وهي تدلنا على مبلغ ماكان عليه التآخي والمشاركة وطيب المجاملة، بين المسلمين واخوانهم المسيحيين))<sup>٣</sup>.

كما قدّم الأستاذ عبدالسلام هارون، لكل رسالة حققها ونشرها في كتابه: (نواصر المخطوطات)، بمقدمة توضيحية بسيطة. فقد كتب عن كتاب النوروز لأبن فارس: ((لعل اول ما يتبادر الى ذهن القارئ ان كتاب ابن فارس في النيروز يتضمن الكلام في النيروز وتاريخه ورسومه، ولكن ابن فارس لم يقصد في كتابه هذا القصد، بل اراد به ان يكون بحثاً لغوياً جمع فيه الألفاظ التي توافق كلمة (نيروز) في صوغها ووزنها. ونسخة النيروز هذه نسخة نادرة هي نسخة المغفور له العلامة أحمد تيمور باشا، وهي محفوظة في المكتبة التيمورية، برقم ٤٠٢))<sup>٤</sup>.

وعن الرسالة النيروزيّة لأبن سينا، كتب الاستاذ عبدالسلام مقدمة نجتز منها: ((وهذه رسالة طريفة أخرى تنتسب الى النيروز، وهي الرسالة (النيروزيّة) أو (النوروزيّة) للرئيس ابن سينا، يغوص فيها الشيخ الرئيس على المعاني الكامنة في فواتح عدة من سور القرآن الكريم، وهي الفواتح المركبة من حروف هجائية مثل (الم) و(حم). وقد ساق ذلك كله في أسلوب فلسفي مبني على مبادئ رياضية منطقية. وقد ألف ابن سينا هذه الرسالة، ورسمها بأسم السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، لتكون هدية في يوم النيروز))<sup>٥</sup>.

أما الرسالة الثالثة، فقد قدّم لها عبدالسلام بما يلي: ((وهذه رسالة أخرى تبحث في امر النيروز وما يدل عليه طالعه على مدار الأيام السبعة. هو فن من أساطير الأولين،

١ ن. م. ١٣/٢.

٢ ن. م. ١٣/٢-١٤.

٣ ن. م. ١٤/٢.

٤ ن. م. ١٥/٢.

٥ ن. م. ٢٨/٢.

ولكنه تسجيل للحركة العقلية في تلك العصور القديمة. وهذه الرسالة في مجموعة جلبها معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية من مكتبة مراد ملا بتركيا برقم ٣٣٨ مصورة في (الفلم) رقم ٩١٦ وعنوانها: (ذكر ماجاء في النيرون، وحكاياه مما فسرهُ بطليموس الحكيم ووجده عن علم دانيال). وقد آثرت أن أنشرها في هذه النواذر، لتجد من يستطيع تحقيق نسبتها وتعيين مؤلفها، ولتكون تنمة المعارف القديمة التي ذكرتها في البحث الذي قدمت به هذه المجموعة النيرونية، وبيانا للأهتمام الذي كان يوجهها القدماء الى (النيرون)<sup>١</sup>.

كتاب النيرون، لأبي الحسين أحمد بن فارس<sup>٢</sup>.

((قال: الشيخ ابو الحسين أحمد بن فارس-رحمه الله-: سألت أعزك الله عن قول الناس يُومِ نيرون، وهل هذه الكلمة عربية، وبأي شيء وزنُها؟. وأعلم أن هذا الاسم معرب، ومعناه انه اليوم الجديد، وهو قولهم (نورون) إلا أن النيرون أشبه بأبنية العرب، لانه على مثال فيعول. وكان الفراء يقول: يبني الاسم الفارسي أي بناء كان إذا لم يخرج عن ابنية العرب. والذي جاء من الأسماء العربية على فيعول قليل. وانا اذكر ما حضرني ذكره))<sup>٣</sup>.

ثم يأتي على ذكر الأسماء وشرحها وذكر الشواهد وسوف اكتفي بإيراد تلك الأسماء دون الشروح الكثيرة والشواهد العديدة [ح. العزيز]: ((أيلول، وهو اسم شهر غير عربي، وبيروت، اسم بلد، (البيقور)، لجماعة البقر، والتههور-الرملة المشرفة، ويقال انها المفازة، (التيقور) من الوقار، (الحيزوم)، الصدر، و(حيزوم) يقولون: اسم فرس جريل، (الخيثوم)، الأنف (الديبوب)، الذي يسعى ويدب بين الناس، (الدبجور)، الظلام، (الزثيون) اسم جبل وماكول، (الديقور) الجوع الشديد، (السيهوك) والسيهوج) اسمان للريح العاصف، (الصيخود) الصخرة الملساء الصلبة، (صيوب) سهم صائب، (فيول) الراي، اي فائل الراي، (البيوت) مايبيت، (صيمون) بلد، (الطيهوج) طائر، (العيشوم) نبت (العيشوم) الفيل (عينول) بلد (الغيزور) الحمار، (فيرون) اسم اعجمي معرب، (القيدود) الفرس الطويلة، (القيدوم) من كل شيء: أوله

١. ن. م. ٤٦/٢.

٢. ن. م. ٢٥-١٨/٢.

٣. ن. م. ١٨/٢.



(كيعوم) اسم، (خيطوب) موضع، (جيحون) فارسي، (قيطون) فيما يقال بيت الحمار، (العيهوم) الجمل الضخم، (الهيئوم) ما يسمع من صوت ولا يفهم، (أيوب) أسم (حيول) اسم رجل (الصيور) من قولهم لا عقل له ولا زيد ولا صيور، يريدون ما يصادر اليه من رأي أو حزم (ديور) يقال ما بها ديور ولا ديار، اي ما بها قطين دار (العيوق)، نجم، الفيوم بلد، (القيوم) القائم، (الكيلول) مؤخر الصف في الحرب<sup>١</sup>.

الرسالة النيروزية، للشيخ ابن سينا، (خدم بها خزانة السيد الأمير أبي بكر محمد بن عبدالله، وجعلها هدية في يوم النوروز، وقد سمها بالنوروزية): ((كلّ تنزع به همته الى خدمة سيدنا ومولانا الشيخ الأمير (السيد أبي بكر محمد بن عبدالله- ادم الله عزّه- بتحفة تجود بها ذات يده. ولما رغبت في اكون واحد القوم، ومتابعاً للسواد الأعظم في إقامة الرسوم النيروزية، وكانت حالي تقعد بي عن اهدائه تحفة دنيوية، تشاكل خزائنه الكريمة، ورأيت الحكمة افضل مرغوب فيه واجل متحف به لاسيما (الحكمة) الالهية، وخصوصاً ماكان حكماً ملياً ثم كان يكشف سرّاً هو(من) اغمض اسرار الحكمة والملة، وهو الإنباء عن الغرض المضمّن في الحروف الخاصة فواتح عدّة من السور الفرقانية - اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتي النيروزية اليه- فإن افضل الهدايا الهداية، وأشرف التحف الحكمة - ووثقت بلطف موقعها من نفس مولاي الشيخ الأمير السيد (ادم الله عزّه))<sup>٢</sup>.

ثم يتابع الرسالة في فصول ثلاثة شارحاً معاني حروف مفاتيح السور<sup>٣</sup>. رسالة ذكر ماجاء في النوروز واحكامه (في أصل: وحكا فيه- كما نقلنا سابقاً- [ح. العزيز]، مما فسره بطلموس ووجده عن علم دانيال: ((وهي تبحث عما يحصل اذا صادف النوروز يوم الأحد في مصر ويوم الاثنين ويوم الثلاثاء... وهلمجرا الى السبت. وننقل عن اليوم الأخير كمثال: (وان وافق النوروز (يوم السبت) لرُحل، فان النيل يكون غالباً يبلغ ثمانية عشر ذراعاً. ويلغوا الزيت، ويقع الوباء في العلماء واکابر الناس ومتوسطى العرب، ويكون آخر السنة خيراً والله اعلم بالصواب))<sup>٤</sup>.

١ ن. م. ٢٥-١٨/٢.

٢ ن. م. ٣١-٣٠/٢.

٣ ن. م. ٤٢-٣٠/٢.

٤ ن. م. ٤٨/٢، والرسالة منشورة في الصفحتين ٤٧ و٤٨.

١٦. لخص ابن الأثير، عز الدين ابوالحسن على بن أبي الكرم، في كتابه: الكامل في التاريخ، معظم روايات من سبقه ولا سيما عن الطبري. فذكر عن بيوراسب: ((... وهو الأزد هاق (الذي يسميه العرب الضحاك)). قال هشام بن الكلبي: ملك الضحاك بعد جم فيما يزعمون، والله أعلم، ألف سنة، ونزل السواد في قرية يقال لها بُرس في ناحية طريق الكوفة، وملك الأرض كلها، وسار بالجور والعسف، وبسط يده في القتل، وكان أول من سن الصلب والقطع، وأول من وضع العشور وضرب الدراهم))<sup>١</sup>.  
ويذكر أيضاً: ((وبعض الفرس يزعم أن أفريدون قتله يوم النُيروز، فقال العجم عند قتله أمروز نوروز، أي استقبلنا الدهر بيوم جديد، فأخذوه عيداً. وكان أسره يوم المهرجان، فقال العجم: آمد مهرجان لقتل من كان يذبح))<sup>٢</sup>.  
١٧. كتب الشاعر الفيلسوف الرياضي عمر الخيام النيسابوري رسالة عن النوروز بالفارسية عنوانها (نوروزنامه) وطبعت في طهران عام ١٣٣٠هـ، ولم أطلع عليها.  
١٨. جاء في كتاب الأنفاس الرحمانية في سلسلة القادرية الطالمانية للشيخ محمد حسام الدين عمر<sup>٣</sup>، ذكر لأشعار زهاد ومتصوفة من الطالمانية بالتركية والفارسية فيها أوصاف النوروز وذكر الاحتفاء به:

أ. للشيخ عبدالرحمن الطالاني (١٢١٢-١٢٧٥هـ)، بالفارسية:

ساقيا عيداست ونوروزاست وأيام بهار  
سرزده گل هر طرف اندر کنار جویبار  
ابر نیسان بر بساط سبزه گشته خیمه سار  
یار بر تخت زمرد جای کرده شهوار  
مطرب و چنگ و مغنی جمله در رقص و خروش  
خم من در جوش و جان بی صبر و خاطر بی قرار  
مینماید روضه خلد برین از هر طرف  
وز نسیم جانفزایش مست گشته هوشیار

١ دار صادر، بيروت، ١٩٦٥، ٧٤/١.

٢ ن. م. ٧٦/١.

٣ طبع في كركوك، ١٩٧٣.



وقد ترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه، نوروز:

ان سلطان نوروز جمع مرة أخرى من الزهور حشما  
وكالسلطان فقد نشر على العالم كله جيشاً وعلماً  
قتل البرد وانتقم من الشتاء انتقاماً  
واخضع له وجه الأرض ودحر الخريف

ملاحظة:

ولد الشيخ عبدالقادر عام ١٢٥٠ هـ. وبدء الدراسة منذ طفولته. وكان يجيد اللغات  
الكرديّة والتركيّة والفارسيّة والعربيّة اجادة تامة. عاش وحيداً وفي عزلة قنوعاً، ديناً.  
وقد عبّر عن هذه الصفات بالأبيات التالية.

قناعات:

نه كسب مال ايچون سعي و نه جاهي رغبتم واردر  
قناعت چوق يشاسون سايه سنده راحتم واردر  
يوق ايس كنج ومالم حكم ران ملك عرفانم  
سواد اعظم فقريله گنج وحدتم واردر  
شكسته كاسه‌ي خوان شاه ويرم كه كاسمه  
طعام امن وآسايش كبي برنعمتم واردر<sup>١</sup>

وترجمها مشكوراً الأستاذ احمد تاقانه ايضاً وهي:

قناعة:

لم يكن سعيي لكسب المال ولم يكن لي رغبة في الجاه  
فالتعش القناعة فقد وجدت الراحة في ظلها  
إن لم يكن لي كنز أو مال أو علم يسوس الملك  
ومع فقر السواد الأعظم فأن لي كنز الوحدة  
ولا استبدل كأسّي المهشم بسفرة الملك فان لي  
في كأسّي نعمة كالطعام والأمن والسلام

---

١ ن. م: ص ٢٤٠-٢٤١.

١٩. من المختصين بشؤون إيران في عهد الساسانيين، المستشرق الدنماركي آرثر كريستنسن، كتب في مؤلفه: إيران في عهد الساسانيين: ((وكان النوروز أكبر الأعياد الشعبية كما هو اليوم في إيران (نوگ روز= بالفارسية نوروز) وهو يوم رأس السنة) ولهذا يطلق على النوروز أيضاً= عيد دورة السنة [ح. العزيز]) الذي يلي عيد فروردیگان مباشرة في السنوات البسيطة. وقد جاء في (الدينکرد): ان الملوك كانوا يسعدون رعاياهم في جميع الولايات في هذا اليوم السعيد، وكان من يشغل يستريح ويحتفل بالعيد.

وقد عدد نص پهلوی حديث كل الحوادث الماضية والمستقبلية المتصلة بالنوروز منذ خلق آهورمزد الدنيا ومنذ عهد المجد في التأريخ الخرافي حتى نهاية الدنيا. وقد تحدث عن هذا العيد، عدا البيروني، كتاب من العرب والفرس كما أن شعراء الفerdوسي ومنوچهری قد تغنوا به. انه عيد ربيعي قد حفظ بعض خصائص، الزگموك zagmok الذي هو عيد البابليين القدماء. كانت الضرائب المجبية تقدم للملك في النوروز، وفيه يعين أويستبدل حكام الأقاليم، وتضرب النقود الجديدة وتظهر بيوت النار، ويستمر العيد ستة أيام متوالية، وفي هذه الأيام يجلس ملوك الساسانيين للعامة<sup>١</sup>.

وذكر كريستنسن بيوراسب على هذه الصورة: ((بيوراسب الظالم أو الضحاک (ضحاک عند الفردوسي). وهو الرجل الذي نبت على كتفيه ثعبانان والذي عزله وقيده أفريدون))<sup>٢</sup>. وعن رؤية الساسانيين الرسمية كتب كريستنسن: ((وكان العلم الساساني (درفش گاويان). يتكون كما يقول القصص التاريخية، من فوطة الحداد كاوگ (كاوه) الذي كان، في الأزمنة القديمة الخرافية، قد أثار الناس على الملك الظالم الضحاک، ولكن الأوصاف الباقية من هذا العلم الملكي لا ترقى إلا إلى العصر الأخير من حكم الساسانيين))<sup>٣</sup>.

وعن هذا العلم كتب أيضاً: ((ويربط الفرس أصل هذا العلم بتاريخهم القصصي ذلك انه عندما بليت الدنيا بألف سنة من حكم الطاغية الغاصب، الضحاک، بدأ حداد اسمه كاوگ الثورة عليه بان رفع الجلد الذي يأتزر به على رمح ودعا الناس لعزله. وانتهت الثورة بسقوط الجبار وبأعتلاء أفريدون العرش، وهو شاب من أمراء البيت

١ إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٦٢.

٢ ن. م، ص ١٦٥-١٦٦.

٣ ن. م، ص ٢٠٢.

المالك القديم. ومن ذلك الوقت أصبح العلم الذي أُخذ من فوطه كاوه علماً لملوك إيران، وسمي وفقاً لأسم الحداد درفش گاويان (أي علم كاوك).<sup>١</sup>

لكن كريستنسن شرح في الهامش رقم (٢) تعقيباً على ذلك بقوله: ((في بحث لي باللغة الدانمركية تناولت تفاصيل هذه القصة التي لم تعرفها الأويستا والكتب الدينية التي ترجع إلى العصر الساساني، وأنها قد الفت (مع ذكريات من قصص أخرى غاية في القدم) لتفسير كلمة (درفش گاويان- ومعناه الحقيقي هو (العلم الملكي) (گاويان مأخوذ عن كلمة الأوستية گاوا بمعنى أمير أو ملك، قارن ص١٨٨ ملحوظة ١). وأنا لاستطيع أن أقبل الرأي الذي ذكره ليفي وجستي levý, justí الذي قال به حديثاً سار (klio، (٣) ص٣٤٨ وما بعدها)، وهو أن العلم المائل على الفيسفساء المشهور الخاص (بواقعة الأسكندر) وعلى بعض النقود القديمة في فارس هو درفش گاويان)).<sup>٢</sup>

ويبين كريستنسن أهمية هذا العلم بقوله: ((إن درفش گاويان والتاج كانا من شعائر الملك، وكان يوضع حين الحرب بجانب تخت الملك، وكان هذا يعين خمسة موابذة ليحملوه أمام الجيش وهو يسير للقتال، ويقول، الشاعر (يقصد الفردوسي، الذي ينقل عنه [ح. العزيز]) أنه كان أثناء المعركة يُعطى لأكفأ أبطال الملك)).<sup>٣</sup>

٢٠. كتب مترجموا شاهنامه الفردوسي من الفارسية إلى الروسية تعقيباً وتحليلات علمية وشروحاً لبعض نصوص الشاهنامه، نقتطف منها مايلي: ((قائد الشعب المنتفض-كاوه)).<sup>٤</sup> ((نعثر لدى الفردوسي على قصة عن انتفاضة الحداد كاوه ضد الطاغية الضحاك)).<sup>٥</sup> ((الحداد كاوه-حداد مثير انتفاضة شعبية ضد الطاغية الضحاك- من أكثر صور المناضلين وضوحاً وبطولة في شاهنامه. لا يشاهد اسم كاوه في الأفيستا والأدب البهلوي (انظر ملاحظة كريستنسن التي سنوردها فيما بعد [ح. العزيز]). مع ذلك فإن هذا ليس ببرهان على تأخر نشوء القصة، بل بالعكس، يؤكد إلى حد ما على أساسها الشعبي ويغدو كاوه فيما بعد سلفاً للعوائل الأرستقراطية النبيلة

١ ن. م، ص٤٨٣، من المهم ملاحظة ما أورده كريستنسن في الهامش رقم (٢).

٢ ن. م، ص ٤٨٣، الهامش رقم (٢).

٣ ن. م، ص٤٨٤.

٤ ص٥٤٣.

٥ ن. م، ص٥٦٩.

في زمن الأرشاقين<sup>١</sup> والساسانيين. ويبدو غير مقنع مقابلة اسم كاوه بـ(ملك) على غرار كاري الأفيستا (كابي - باللهجة الدارجة. انظر ملاحظة كريستنسن، التي أوردناها حول تسمية العلم [ح. العزيز]).<sup>٢</sup> ((الرأية الكاوية (بالأصل كاوياني درفش) علم الدولة الإيرانية في عهد الساسانيين (ومن الممكن أيضاً في العهد الفرثي طالما تظهر صورته في المسكوكات الأرشاقية)<sup>٣</sup>. محاه العرب بعد انتصار القادسية في ٦٣٧م.

وعلى ما يبدو، رُبما كان اسمه الرسمي علم الأمراء أو العلم الملكي. ولكن، من المحتمل، قد اختلطت في مصادر الفردوسي البهلوية تسمية العلم (الكياني) = (الأميري أو الملكي) [ح. العزيز] بأسم كاوه رُبما لأن الأسطورة الشعبية عن الحداد كان من غير الممكن استبعادها من الأطار العام للقصة. وتُعد (القصة عن الحداد) التي في شاهنامه ذاتها ومعالجة الفردوسي لها، واحدة من أوضح مظاهر النزعة الشعبية للقصيدة)<sup>٤</sup>.

٢١. يشير كريستنسن بالملاحظة التالية: (ينقد روزن المقدمة المجهولة المؤلف لشاهنامه الفردوسي، والحديث نسبياً، والتي بنى عليها الرأي بأن المصدر الأساسي للفردوسي هو ترجمة نثرية للخداي نامة عن البهلوية، ترجمة مستقلة عن التراجم العربية، فيقول بشيء من الاحتياط، ان المصدر الرئيس الذي استقى منه الفردوسي كتابه مأخوذاً عن المصادر العربية التي نقل عنها المؤرخون العرب الذين بقيت كتبهم في (أيدينا))<sup>٥</sup>.

٢٢. كتب آدم متر عن الأعياد والطقوس والممارسات الأبتهاجية في البلاد الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (٤٣٦)، مايلي: ((وكانت أعياد رأس السنة ثلاثة:

١. عيد رأس السنة الفارسية والشامية، وهو أول الربيع

٢. عيد رأس السنة القبطية بمصر، وهو في آخر أغسطس

---

١ عرفت سلالة ملوك الفرس الفرثيين (٢٤٧ ق. م - ٢٢٦ ب. م) بالأرشاقية نسبة الى أرشاق (araaces) الذي كان أبرز شخصية قاد الثورة على السلوقيين-انظر: د. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط٢، بغداد ١٩٥٦، ٤٦٦/٢.

٢ المصدر السابق، ص ٦١٤.

٣ انظر: ملاحظة آرثر كريستنسن حول الرأية في الهامش رقم (٢)، إيران، ص ٤٨٣، هامش هذا المقال رقم (٥٩)، ح. العزيز.

٤ المصدر السابق، ص ٦١٤.

٥ إيران، ص ٤٨.

٣. عيد راس السنة الهجرية، وهو متنقل في أثناء السنة الميلادية.

وكان الى جانب هذه الأعياد آثار راس السنة الفارسية القديمة، وهو في وقت الانقلاب الصيفي. وكانت العادة عامة في الاحتفال بعيد النيروز-وهو مبدأ السنة الشمسية- بتبادل الهدايا، فكان الخليفة في بغداد يفرّق على الناس أشياء منها صور مصنوعة من عنبر، منها ورد أحمر مثلاً<sup>١</sup>. وكان رسم ملوك السامانيين ببخارى أن يخلعوا فيه على قوادهم الخلع الربيعية والصيفية<sup>٢</sup>.

وكان خلفاء الفاطميين يهدون للناس فيه الكسوات والطعام<sup>٣</sup>. وفي هذا اليوم كان اصحاب السماجات يظهرون بين يدي الخليفة، فينثر عليهم الدراهم، وكانوا يقتربون منه للقطها، حتى يحكى أنه دخل إسحاق على المتوكل في يوم نوروز، واصحاب السماجات بين يديه، وقد قربوا منه، حتى جذبوا رداءه، فغضب اسحاق وخرج، فأمر المتوكل برده، وسأله فقال له: اجلس في مجلس يتبذّك فيه هؤلاء الكلاب، حتى يجذبوا ذيلك، وكل واحد منهم متنكر بصورة منكرة، فما يؤمن ان يكون فيهم عدو، فيثبت بك، فمتى كان يُستقال هذا، ولو اخليت الأرض منهم! فقال المتوكل: يا ابا الحسين، والله لأتراني على مثلها ابدًا<sup>٤</sup>.

ويورد متز، بعض صور ممارسات الناس في تلك الأعياد ومنها رش الماء فيقول: ((وكانت العادة في راس السنة الفارسية (وهو النوروز [ح. ق. العزيز]) والقبطية ان يرش الناس بعضهم بعضاً بالماء، وقد مُنِع ذلك في المشرق عام ٢٨٢هـ-٨٩٥م<sup>٥</sup>. على أن البيروني يتكلم عن الرش ووجده عام ٤٠٠هـ<sup>٦</sup>. ويحكي لنا الرحالة الصيني وانج ين تي (wang-yan-te) الذي طاف بالمشرق بين عامي ٩٨١م و٩٨٣م عن اهل مدينة طرفان (كانتشانج) انهم يعملون انابيب من الفضة والنحاس، ويملئونها بالماء، ويرش

١ ن. م، ٢١٤/٢ وأشار في الهامش (٢) الى كتاب الديارات للشابشتي، ص ٢٢ب.

٢ ن. م، ٢١٤/٢ هـ (٣) وأشار للآثار الباقية للبيروني، ص ٢١٧.

٣ ن. م، ٢١٤/٢ هـ (٤) وأشار الى الخطط للمقرئ، ص ٢٦٨.

٤ ن. م، ٢١٤/٢ وأشار في الهامش (٥) الى كتاب الاديارات، ص ١١٥ب.

٥ ن. م، ٢١٥/٢ وأشار في الهامش الى تأريخ الطبري، ٣/٢١٤٤.

٦ ن. م، ٢١٥/٢ وأشار الى الآثار الباقية، ص ٢١٥، ٢١٨.



بعضهم بعضاً، وقد يمزحون أحياناً فريشون الماء بأيديهم، وهم يزعمون أنهم بذلك يضعفون حرارة المزاج، ويدفعون الأمراض<sup>١</sup>.

[بقيت ممارسة رش الماء في وسط وجنوب العراق حتى ثلاثينيات القرن العشرين في عيدي النوروز (عيد دورت اى دورة السنة) وميلاد فاطمة الزهراء (عيد فرحة الزهرة). وفي الأخير ترش الأصباغ أيضاً مع ترديد اهزوجة: (هاى فرحة الزهرة ومايبها زعل)، اي لا يستوجب الغضب لدى فرح الزهراء. ح. ق. العزيز].

((وكان العامة بمصر في النوروز ينتخبون رجلاً يُسمونه امير النوروز، فيطلي وجهه بالدقيق او الجير، [الجص-ح. ق. العزيز] ويركب في الشوارع على حمار وعليه ثوب احمر او اصفر، ويسير معه جمع كبير، فيتسلط على الناس في طلب رسم رتبة، وفي يده دفتر مثل دفتر المحتسب، فمن لم يدفع الرسم يرش بالماء ممزجاً بالاقذار، وكان الناس يضرب بعضهم بعضاً بالجلود والانطاع، الفقراء في الشوارع و النبلاء في دورهم، ورجال الشرطة لايعترضون ويستخف بحرمته<sup>٢</sup> فاما ان يفتدي نفسه، واما ان يفصح، وكان يرش الناس الماء في الحارات، ويحى المنكر في الدور اهل الخسارات<sup>٣</sup> وكان التلاميذ في مكتبهم يهجمون على معلمهم وكثيراً مايرمونه في البئر، حتى يفتدي نفسه بالمال، وفي عام ٣٣٥هـ-٩٤٥م منع السلطان من رش الماء، وفي عام ٣٦٣هـ-٩٧٤م ابطل الخليفة هذا العيد، ولكنه عمل في العام الثاني على اكبر صورة، وقد استمر يؤدب الناس بثلاثة ايام، فلم ينفع التأديب<sup>٤</sup>، وظل جارياً في كل عام حتى ابطله السلطان برقوق في اواخر القرن الثامن الهجري<sup>٥</sup>.

ونستطيع ان نتبين في العادة الجارية بمصر انها تشبه عيد الكرنفال شها واضحاً، لان ايام الكبس التي ينتهي بها السنة القديمة عند الجميع يكون الامر فيها الامير من الغوغاء، {ص٢١٦} وهي تسير مع النوروز، وتتمشى مع القمر متنقلة في التقويم<sup>٦</sup>. وقد

١ ن. م.، ص٢١٥ هامش (٣) وأشار الى JA, ١٨٤٧ IP.٥٨

٢ الحضارة الاسلامية، ٢/٢١٥ وأشار في الهامش (٤) الى الولاة (الكندي والمقرئى في الخطط، ج١ ص٢٦٧، والنوروز في مصر دوزى ص٥٨.

٣ ١١-ن. م.، ٢/٢١٥هـ (٥) - الخطط، ج١، ص٢٦٩، ٤٩٣.

٤ ن. م.، ٢/٢١٦هـ (١) وكذلك في اوربا في الايام اليت بين ليلة الميلاذ وليلة الفطاس ففي بعض اجزاء المانيا يضرب الاطفال آباءهم واربهم في عيد الميلاذ، وكذلك في بلغاريا يضرب الخدم ساداتهم في رأس السنة.

بقى من آثار الاحتفال برأس السنة الفارسية رش الماء حتى عام ٤٠٠هـ، ولا يزال الرش بالماء يعمل الى اليوم عند النصاري في عيد الصعود، ويُسمى (خميس الرشاش) الى اليوم<sup>٢</sup>. وقد رايت الرشاش بنفسى ببغداد)).

وتم عيد يسمى عيد الكوسج، وهو يشبه عيد الكرنفال، ويومه يكون مع الايام الخمسة التي تكبس بها السنة الفارسية، وكان الاحتفال به في وقت من الاوقات يكون في آخر فبراير، ولكنه وقع في اول نوفمبر بسبب الكبس في السنة الفارسية. وكان الكوسج يركب على بغل، ويطوف الشوارع بالمدن الفارسية والعراقية، ويطالب الناس، فمن تأخر في دفع ماعليه، رشوا عليه ما يفسد ثيابه، ويزعم البعض ان الله في هذا اليوم يقدر حظوظ الناس من سعادة او شقاء، كما كان الناس يعتقدون ذلك في اول السنة قديماً، وكانت هذه الايام ايام اللهو والطرب واظهار السرور عند الفرس<sup>٣</sup>.

وكان بعد عيد النوروز بمائة واربعة وتسعين يوماً عيد المهرجان، وكان يعتبر اول ايام الشتاء، وظل الى جانب النيروز اكبر الاعياد، وكان الناس يتهادون فيه، كما يتهادون في النيروز، وكان القواد و رجال دار الخلافة تخلع عليهم فيه ملابس الشتاء، وكان العامة يغيرون فيه الفرش والالات وكثيراً من الملابس<sup>٤</sup>، وخاصة بان الرعية يهدون فيه الى السلطان. وقد جاء المهرجان مرة، وابو اسحاق الصابي في الحبس بامر عضد الدولة، فكتب اليه قصيدة، وبعثها اليه مع درهم خسرواني وجزء من كتاب، فكان مما قاله:

ايتك الهدايا فيه بين موفر      على قدر المهدي وبين زهيد  
فكان احتفالي في الهدية درهماً      يطير مع الانفاس يوم ركود (ص ٢١٧)

١ ن. م. ٢١٦/٢ هـ (٢) الاثار الباقية للبيروني ص ٢٦٦.

٢ ن. م. ٢١٦/٢ هامش رقم (٢) وأشار الى مجلة المشرق، مجلد ٢، ص ٦٦٨.

٣ ن. م. ٢١٦/٢، الهامش رقم (٤) وأشار الى مروج الذهب للمسعودي، ج ٣/٤١٣ والاثار الباقية، ص ٢٢٥، والقزويني على هامش الديمزى ج ١ ص ١٢٧ والثعالبي في مجلة: (Zdmg, VI, S, ٣٨٩)

٤ ن. م. ٢١٦/٢ الهامش (٥) وأشار الى يتيمة الدهر، ج ٤، ص ٦٥ والاثار للبيروني، ص ٢٢٣، وديوان كتابهم في كثير من المواضع.

٥ ن. م. ٢١٦/٢ هامش رقم (٦) وأشار الى مروج الذهب، ج ٣، ص ٤٠٤، وسكردان على هامش المحلاة ص ١٦٣.

وجزءاً لطيفاً ذرعه درع عيا وتقيد به بالشكل مثل قيودي<sup>١</sup>

يرى متز بأن الأعياد عند المسلمين تدلّ على مقدار رقة المظهر الإسلامي الذي يحيط بالحياة العامة، فقد كان المسلمون يحتفلون بجميع الأعياد النصرانية، طول العام، وكان معظم هذه الأعياد النصرانية تتجلى فيها عادات اقدم من ذلك، وكثير المواضع التي كان يحج إليها المسيحيون في مصر والعراق انما كانت مواضع مقدسة عند الوثنيين من قبل، ولم تكن اعياد القديسين التي كانت تعمل في الأديرة الناشئة هناك الا تجديداً لأعياد الآلهة القدماء.

٢٣. حول مصادر الشاهنامه، كتب بروكلمان: ((والحق ان الأساطير المتصلة بملوك الفرس وابطالهم كانت حتى ذلك الحين تُنقل بطريق الرواية، في المحل الأول، وان تكن أساسها قد وضعت قبل ذلك في المؤلفات النثرية الپهلوية التي نقلها ابن المقفع الى اللسان العربي، جاعلاً أباهما متناول المؤرخين العرب وبخاصة الطبري. وفي سنة ٩٥٧ عهد موظف كبير يدعى ابا منصور المعمرى الى اربعة من الرجال في ان يعيدوا وصياغة هذه الأساطير كلها في كتاب يضعونه نثراً باللغة الفارسية الحديثة لـ(ابي منصور بن عبد الرزاق) حاكم طوس، في خراسان، بيد ان اولى المحاولات الى اخراج هذه الثروة الأدبية في الثوب الفني الجدير بها كانت محاولة الشاعر دقيقي الذي لمع في بلده نوح بن منصور الساماني (٩٧٦-٩٩٧)، ولكنه قتل بيد أحد الغلمان، ولما ينظم الانحواً من ألف بيت. وفي حوالي سنة ٩٩٠ نهض بهذه المهمة من بعده الفردوسي، الشاعر الطوسي، وكان قد تخطى الستين، فأتمها في أحد عشر عاماً. والواقع اننا نقع في الشاهنامه (كتاب الملوك) على روح الأسلوب الملحمي الفارسي في قمة اكتماله، وانها لتكشف، برغم نمطيتها ورتابتها، عن عبقرية شعرية بارعة))<sup>٢</sup>.

٢٤. يرى المعنى بدراسة الأدب الإيراني المستشرق براون: ((بان الشاهنامه لا يمكن ان ترقى الى مستوى (المعلقات) العربية، وهي وان كانت المثال والقالب اللذين أخذتها اشعار الملاحم في اراضي الاسلام قاطبة، الا انه لا يمكن من ناحية الجمال والعاطفة والذوق الفني مقارنتها بأجود الأشعار التعليمية او الروائية او الغزلية

١. م، ٢١٧/٢ هامش رقم (١) وأشار الى قيمة الدهر، ج٢، ص ٥٨.

٢. كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت: (طه)، ١٩٦٨، ٢٧٠.

التي قالها شعراء الفرس))<sup>١</sup>. وقد عاب براون الشاهنامه: ((فظولها مبالغ فيه.. وهي تشمل كل التأريخ الخرافي الذي عرفته إيران منذ اقدم الأزمنة الى الفتح العربي... كذلك مملة من حيث الوزن.. بل ان التشبيهات الكثيرة التي تتردد فيها تبدو لى مملة مضجرة للغاية))<sup>٢</sup>.

٢٥. بشير آرثر كريستنسن الى ان نولدكه يظن بأن الخدای نامه البهلوية كانت مصدراً أصيلاً لأقدم الكتب العربية والفارسية التي تناولت تأريخ إيران قبل الأسلام. ويذكر كريستنسن ان أشهر التراجم العربية لخدای نامه ترجمة ابن المقفع وأن هذه الترجمة كما يرى نولدكه، هي الأصل وهي الأساس اما المصدر الأساسي الذي نقل عنه الفردوسي في الشاهنامه فهو ترجمة فارسية للنص البهلوي لـ (خدای نامه)، وهي ترجمة لاصلة لها بترجمة ابن المقفع. ((ولكن نظرية نولدكه هذه عدلت بعد ان درس العالم الروسي البارون فون روزن، هذه القضية من جديد في بحث له باللغة الروسية عن موضوع التراجم العربية لـ (خدای نامه) سنة ١٨٩٥. وتلخص النتائج القيمة لهذا البحث فيما يلي: ان المصادر التي اشار اليها حمزة الأصفهاني وغيره من مؤرخي العرب بجانب ابن المقفع قد تكون كلها متأخرة عن ابن المقفع ولكنها لم تنقل جميعاً عنه وحده أو عنه بوجه خاص، ولوانه من الجائز ان يكون بعضها قد استفاد من ترجمته. ومن بين هذه المصادر المشار اليها ترجمات مستقلة عن الأصل البهلوي))<sup>٣</sup>. وينقل كريستنسن رأي روزن (أوردناه في ٢١-٢١-ج. العزيز) عن مصادر الفردوسي: ((ان المصدر الرئيسي الذي استقى منه الفردوسي كتابه مأخوذ عن المصادر العربية نفسها التي نقل عنها المؤرخون العرب الذين بقيت كتبهم في أيدينا))<sup>٤</sup>. إن الميدان الفسيح الذي خص به الفردوسي لأسطورة كاوه (من البيت ١٦٣٩- الى البيت ٢٣٢٠) هو الذي حملنا على هذه الاستطراد حول الفردوسي وملحمته الشاهنامه، ومصادره الأساسية.

١ ادوارد جرانظيل براون، تأريخ الأدب في إيران، من الفردوسي الى سعدي، ترجمة د. ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٦٨.

٢ ن. م، ص ١٦٩.

٣ إيران، ص ٤٦-٤٧.

٤ ن. م، ص ٤٨، أنظر الهامش رقم (٢) حول المصادر والمراجع التي تبحث عن الخدای نامه.

## الخلاصة

هذا غيض من فيض عما كتب عن النوروز وما يتعلق به، ولايسعنا، في هذه الألمامة البسيطة ولضيق الرقعة في مجال النشر، إلا أن نعتذر عن عدم ذكر كل ما كُتب. ومن هذا الاستعراض السريع يمكننا أن نستخلص بأن النوروز:

١. عيد شعبي ذو سمات فولكلورية متشابهة ومتقاربة (أياد النيران، صب الماء، تقديم الهدايا... الخ)، برغم تباين انتماءات الشعوب المحتفية به عرقياً وعقائدياً واجتماعياً الأمر الذي يدل على عمق التفاعل المتبادل المستمر بين الشعوب عبر سلسلة من علاقات الاتصال والتعاون والتداخل والسيطرة، من أخذ وعطاء ورفض ومقاومة وانفتاح وانغلاق، التي نجم عنها التأثير الحضاري المتبادل حتى في المأثورات والتقاليد، كما في مصر (أيام الفاطمين، مثلاً).

٢. للنوروز امتداد عمودي عميق في تأريخ الشعوب السحيق حيث يتخطى العهود التاريخية الى ما قبلها من عهود الأساطير الخرافية.

٣. وشغل، من حيث الرقعة، احتفالاً ونسمة، امتداداً أفقياً واسعاً غطت ساحته هضاب الپامير والتبت وشمال غرب الهند وما وراء النهر الى وادي النيل عبر إيران وأذربيجان والأناضول والعراق. وكان احتفال شعوب هذه المناطق، رغم تباين أجناسها ولغاتها وعقائدها وتقاليدها، بالعيد في عهود سحيقة ولاحقه، فكما احتفل به في هذه المناطق منذ القدم واستمر في العهود الإسلامية، يحتفل به اليوم في إيران وأواسط آسيا وفي العراق.

٤. رغم أن المصادر تجمع على انه عيد انقلاب فصلي، ويحتفل به (لمدة ستة أيام، ابتداء من ٢١ آذار) ابتهاجاً بالربيع بعد انحسار الشتاء القاسي، فإن غالبية التصورات الموروثة عنه تقرن هذا التغيير الطقسي بأحداث سياسية واجتماعية مجسدة لانتصار قوي الخير على قوى الشر- التي كانت حصيلتها تمكين الأمير (من البيت الملكي القديم) أفريدون من الوصول الى السلطة تحقيقاً للعدل والأنصاف، بعد القضاء على الطاغية المستبد (الضحاك) بمساعدة قوى الشعب المنتفضة بقيادة كاوه الحداد الكردي، الذي اهوى بمطرقته على رأس الباغي المتجبر الضحاك- رمز قوى الشر. وإذا كانت الدراسات المنهجية العلمية المعتمدة على الملموسيات الأثرية والعراقية (الأنثوغرافية Ethnography- علم خصائص الشعوب) لم تعثر أو تصل على اساس مادي لهذه الأساطير الموهلة في القدم، فإن تلك الأساطير تعبر، من دون شك،

عن طموحات الشعوب المقهورة والمترقبة ظهور المنقذ من وسطها لخلاصها من الظلم والجور المستديم، المُعبر عنه بعشرة آفات، بألف عام من الطغيان).

٥. أُتخذ منزر الحداد كاوه علماً رسمياً (درفش كاويان) في عهد الدولة الساسانية، ولربما في عهد الدولة الفرثية، رغم اختلاف العلماء حول أصل التسمية. كما تُوقد النيران أيام العيد تذكراً لنار كيرالحداد الثائر كاوه.

٦. تذكر بعض الروايات على أن الذين تمّ استيحاؤهم (منهم الحياة) من المصير المحتم-القتل بزعم أطعام الحيتين على كتف الضحّاك- قد شكّلوا نواتات الشعب الكردي. ٧. تردّ الأشارات إلى أن الظلم القاسي أنما كابدته جماعة كاوه فحسب (خطاب كاوه ومحاجته للضحّاك).

٨. تجمع الروايات على أن كاوه الحداد كان من بين الذين شملهم عسف وجور الطاغية الضحّاك وأنه كان هو اللسان المُعبر عن المظلومين والمنفذ الحقيقي لأرادتهم وطموحاتهم في إنهاء الظلم. وتأسيساً على ماوردنا في الفقرتين (٦، ٧) فإن الحداد كاوه في الأغلب كان كردياً.

٩. إن اسم الضحّاك معرّب عن تسمية أجنبية:

أ. أزدهاق (أجدهاق)، وتعني: حيوان خرافي، تنين، أو مايشابهما من تصوّرات فنتازية(سحرية).

ب. ده آك، وتعني عشرة آفات. وقد قصد به أن صاحب الاسم كان قد اذاق الشعب مرارة عشرة بلايا.

١٠. غالبية المصادر تشير إلى أن فترة حكم الضحّاك قد امتدت إلى ألف سنة وقد انتبه عدة مؤرخين إلى عدم معقولية الخبر (اليعقوبي- مثلاً). وبإمكاننا أن نعتبر هذا الزمن تضخيماً لمكابدة الرزايا والبلايا التي حلّت بالشعب لمدة طويلة عبّر عنها (بالأزدهاق، أوده آك) لألف عام، حتى قيّض للشعب أن ينتصر في يوم ربيعي جديد.

١١. اعتبار يوم انتصار الشعب على الظالم الباغي يوماً جديداً في حياته (امروز نوروز). واستمر هذا الاعتبار لدى الشعوب حيث استقبلته وتستقبله بالمسرة والأفراح.

١٢. لم ير كثير من المسلمين حرجاً في الاحتفاء بالنوروز. لذلك استمتروا في الاحتفال به بيد أن الخليفة عمر بن الخطاب أبطل جباية ضريبتني (هديتي) عيدي النوروز والمهرجان، وقد حاول الخليفة عثمان إعادة الجباية لأنه جوبه بمعارضة

أرغمته على الكف عن المحاولة، غير أن معاوية ابن أبي سفيان أرغم الناس على دفع ضريبة عيدي النوروز والمهرجان كما كان الحال قبل الإسلام<sup>١</sup>. لقد احتفلت الشعوب بالنوروز بطرائقها الخاصة وتميز الأكراد بعمق ابتهاجهم لأن الانتصار قد حققه شعبهم بقيادة منتفض منهم كان حداداً.

١٣. أبتهج وأشاد علماء وشعراء ورجال دين ومتصوفة مسلمون من مختلف الشعوب بعيد النوروز واحتفوا به وخلدوه برسائلهم وأشعارهم وممارساتهم.

١٤. تذهب بعض المصادر إلى أن الضحّاك قد سكن العراق في منطقة بابل واتخذ مدينة برس (الواقعة جنوب الحلة بنحو ٢٠ كم على طريق الحلة - الكفل، وهي مدينة بارسبا Barsipa بورسبا، برس نمرود (والعامة تسمى آثارها برز نمرود والأغنية العراقية المشهورة: صبح برز غرگان من دمع العيون - هي عن أثرها المعروف - والأساطير القديمة تذكر بأن الآله مردوخ ولدت له زوجته صرينيم ابنة الشهير (نابو) أو (نبو)) إله المعرفة والكتابة والقلم، واشتهرت مدينة (بورسبا) بكونها مركز عبادته حيث معبده فيها يسمى (اي-زيدا E-zida)<sup>٢</sup> بينما تذكر مصادر أخرى مدينة نرس - وهي غير برس - الواقعة على الفرات على طريق الكوفة. كذلك تشير المصادر إلى أن كاوه من سكنة مدينة أصفهان أو مدينة بابل.

١٥. تردّ في أغلب الأدبيات التي تناولت أسطورة الضحّاك وكاوه، ولاسيما الفارسية، مبالغات غير معقولة (موضوع الحيتين على كتف الضحّاك، عمره الذي دام ألف عام وحكمه الذي دام ستمائة عام)، وبقاؤه رهين الحبس بجبل دونباوند إلى أبد الأبدية... الخ) وقد انتبه غير قليل من المؤرخين إلى النهج الفنطازي في نسج هذه المبالغات، نذكر بهذا الصدد ملاحظة اليعقوبي، وقول الأصطخري: (ويتحدث في خرافات الفرس أن الضحّاك حي في هذا الجبل)، وقول الثعالبي: ((وفي أكاذيب المجوس وكبائر محالاتهم أن الضحّاك يعد في الأحياء بجبل دنباوند))<sup>٣</sup>.

١ الجهشيارى، الوزراء والكتاب، ص ٢٤، اليعقوبي، التاريخ، ٢/٢١٨.

٢ د. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ط ١، بغداد، ١٩٧٣، ١/٣٣٣، انظر أيضاً في الصفحات (١٠، ٧٦، ١١٤ وهامش ص ٤٢٨) من هذا الكتاب حول مدينة بارسبا.

٣ تاريخ غرالسير، ص ٣٥.

(٢)

## الأشهر السومرية وما فيها من مناسبات احتفالية<sup>١</sup>

الشهر السومري	لفظه	ما يقابل من الأشهر	الملاحظات
بارزگگا	barzagga	نيسان	ويسمى أيزين شكورثينا (حبوب عيد الربّة نينا) ويسمى كنماش (شهر انتاج الحقل)
گوسيسا	gusisa	مايس	وسمى خاررا نيمو أو گودو نيمو
سیگ گا	sigga	حزيران	وسمى عيد الربّ نيطوما أو نسينا <sup>٢</sup>
شونومون	shunum un	تموز	
نه نه گار	nenegar	آب	عيد اكل الدخن على شرف الإله نينكرو (وهو اسم آخر لتموز- في لكش وسمى في أور عيد نينازو) وهو اسم آخر لتموز عندما يكون في العالم السفلي <sup>٣</sup>
كينيني	kininnie	ايلول	
دو	du	تشرين الأول	
آپبندوا	apindua	تشرين الثاني	
گاگان	gangan	كانون الأول	
زیز	zez	كانون الثاني	
أببای	abbac	شباط	
شیگورکو	shegurk u	آذار	شهر الحصاد الشعير

١ نقلا عن كتاب الدكتور سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص ٢٨٠-٢٨١ بشي ء من التصريف.

٢ يذكر الدكتور السامي سعيد الأحمد: (وسمى هذا الشهر في نمر بأسم شهر تناول طيروان (لعله نوع من الطير الوحشي)، العراق القديم، ص ٢٨٠).

٣ وسمى بعيد المشاعل في نمر، وشملت طقوس هذا الشهر لذلك- كما يقول: د. سامي سعيد الأحمد- على اكل الخبز في الحفلات الجنائزية لتموز الحي الباقي الان في عالم الأموات ويعرف بعيد احتفال نينا- العراق القديم، ص ٢٨٠، للزيادة انظر: ص ٢٧٩-٢٨٠ و ٢٨١ من الكتاب المذكور.



## الأشهر الإيرانية القديمة ومافيهما من أعياد

ننقل ادناه نص مادونَه آرثر كريستنسن في مؤلفه (إيران في عهد الساسانيين)<sup>١</sup>، عن الأشهر والآلهة والأعياد في العهد الساساني وأصولها القديمة. كتب يقول: ((وتعتبر الأعياد السنوية أيام الساسانيين-التي يعتبر كتاب البيروني (الأثار الباقية) من المصادر الرئيسية لمعرفة- أعياداً زراعية<sup>٢</sup> تتصل عادة بأعمال المزارع. ولما اعترف الدين الرسمي بهذه الأعياد صار الاحتفال بها مراسيم دينية مع احتفالات، سحرية في الأصل ولكنها اختصرت كثيراً إلى مراسم عادية يُصحبها كثير من الملاهي الشعبية من كل نوع، ووفقاً للخيال الذي ألف الكتاب في الخرافات الشعبية أصبح معظم هذه الأعياد السنوية متصلاً بالتاريخ الخرافي، فهذا العيد قد عُيد تمجيداً لذكر هذه الحادثة التي وقعت أيام ييم (جمشيد) أو أفريدون أو غيرهما من الأبطال الخرافيين. وتتألف السنة الزردشتية من اثني عشر شهراً، وهذه الأشهر تحمل أسماء الآلهة الرئيسيين، وهي بالترتيب الآتي:

١. فريدون (فروشي ها-الملائكة).
٢. أردوهيشت (اشاوهشتا).
٣. خورداذ (هورقات).
٤. تير (تيشتريا).
٥. مرداذ (إمرثا).
٦. شهريور (خشائر اويريا).
٧. مهر (ميتر).
٨. أبهان (أناهيتا).
٩. آذر (آثر).
١٠. دار (أوهرمزد، الخالق).
١١. بهمن (وهومنه).

١ ص ١٥٩-١٦١.

٢ ذكر د. سامي سعيد الأحمد عن الأشهر السومرية: (وبعض الأشهر السومرية تشير إلى فعالية زراعية تحدث عادة في ذلك الشهر)، العراق القديم، ص ٢٨٠.

١٢. إسپندارمرد (إسپنتا آرميني).

وكل شهر يعد ثلاثين يوماً، وكل يوم يحمل اسم إله من آلهة الزردشتيين، وسبعة الأيام الأول تحمل اسم أهرمزد والسنة أهر سبندات (جمع أهر، سبندا)<sup>١</sup>. ويضاف الى هذه الأيام الثلاثمائة والسنتين خمسة أيام إضافية أو مسترقة (ص ١٦١) توضع في نهاية الشهر الأخير من السنة وتحمل أسماء الكائنات (جمع كاتا) الخمسة. والأعياد الموسمية ستة تسمى گهانبارات (جمع گهانبار) وكل منها يستمر خمسة أيام. وفي أثنائها تنحر الخراف وفقاً للمراسيم المعينة وذلك في احتفالات خاصة. وها هي الأسماء الأفيستية لهذه الأعياد:

١. ميديوي زرمية (في شهر اردوهيشت).

٢. ميديوي شام (في شهر تير).

٣. پايتيسش ههيه (في شهر يور).

٤. اياثريمه (في شهر مهر).

٥. ميدياي ريّه (في شهر دادو).

٦. همس پتمائديه.

والگيهانبار السادس، همس پتمائديه، الذي يشمل الأيام الخمسة المسترقة كان في الأصل عيد الموتى. وكان يستمر في الأزمنة القديمة عشرة أيام بلاليها، وقد قيل في اليشت الثالث عشر من الأوستا التي بأيدينا (فروردين يشت ٤٩-٥٢) انه في اثناء عيد(الهمس پتمائديه) تقترح أرواح المؤمنين (فروشي ها) من مساكن الصالحين مدة عشر ليالي متوالية، طالبة الصدقة والقرايين؛ ومن أجل ذلك سُميَ (يوم الموتى) هذا بأسم فرورديگان أو عيد الأرواح (فروشي ها))<sup>٢</sup>.

---

١ إيران، ص ١٥٩ ويرى بأن العلماء لديهم رأي سائد بأن الإيرانيين لم يقسموا الشهر الى أسابيع ولكن ظهر بعد ذلك.

٢ إيران، ص ١٥٩-١٦٠.

ملخص أعياد اليزيدية<sup>١</sup>

١. عيد رأس السنة (سري صالي): يبدأ في أول أربعاء من شهر نيسان الشرقي (يسبق الشهر الشرقي نظيره الغربي بـ ١٣ يوماً فتكون بدايته ١٤ نيسان غربي)، والمعتقد فيه أن الإله (طاؤوس ملك) ظهر على الأرض وأنقذ العبرانيين وموسى من ظلم الطاغية فرعون وقواه المصرية. ويلزم (مصحفاً رش) كتاب اليزيديين المقدس، كل عائلة يزيدية أن تذبح، قدر المستطاع، ثوراً أو خروفاً أو من الدواجن والتصدق به للمساكين عن أرواح الموتى. يعتقد د. سامي سعيد الأحمد، أن هذا العيد مقارب لعيد الزاگموك السومري وأكيتو البابلي وأن لم يبعد كثيراً عن موعد عيد النوروز الزرادشتي<sup>٢</sup>. ويذكر الأستاذ الحسني أن اليزيدية يعدون شهر نيسان كله عيداً مقدساً<sup>٣</sup>.

٢. عيد مربعانية الصيف: أو عيد الشيخ عدي أو العيد الكبير ومدته خمسة أيام (١١ تموز شرقي/ ٢٤ غربي وينتهي ١٦ تموز شرقي/ ٢٨ غربي)، ويصوم رجال الدين ثلاثة أيام لدى مرقد الشيخ عدي ونهاية الصوم يبدأ العيد. وتسمية المربعانية تعود إلى الصوم نظرياً لمدة ٤٠ يوماً.

٣. عيد القربان (الاضحية): مقتبس من المسلمين، ويطلقون عليه عيد الحج حيث يذهبون في اليومين السابع والثامن من شهر ذي الحجة الهجري إلى زيارة مرقد الشيخ عدي للحج وفي اليوم التاسع من ذي الحجة يرتقون جبل الشيخ (جبل عرفات) المطل على مرقد الشيخ عدي من جهة الشرق، ويمكثون حتى المساء في صباح اليوم العاشر يقبلون الحجر الأسود ويطوفون حول مرقد الشيخ ثم يقيمون أفراحهم بالرقص والغناء والانشيد الدينية.

٤. عيد الجماعة: (٢٣ أيلول ش/ ١.غ. - ٣٠ أيلول ش/ ١٣.ت.غ.) من أهم الأعياد ومن الفروض التي يؤكد عليه ويقول د. سامي سعيد الأحمد: وهو يطابق تقريباً عيد

١ عن د. سامي سعيد الأحمد، العراق القديم، ص ١٧٢-١٩١ (الجزء الثاني)، السيد الرزاق الحسني،

اليزيديون ص ١١٤-١٢٨.

٢ العراق القديم، ٢/ ١٧٦.

٣ اليزيديون، ص ١١٥.

المهرجان الزردشتي<sup>١</sup>. بينما تعود الى عيد السومريين الخريفي. وفي هذا العيد تزار المراقد اليزيدية الدينية وفي مقدمتها مرقد الشيخ عدي وتقدم للزوار الأطعمة المعدة للتبرك، فيحتفلون ويبتهجون ويرقصون.

٥. عيد يزيد: وفيه يصوم اليزيديون ثلاثة ايام على اعتبار ان الأمر الالهي بالصوم هو (سهرن) أي ثلاثة ايام وليس (سي رن) أي ثلاثين يوماً كما ظن. وتبدأ ايام الصوم بالثلاثاء والأربعاء والخميس السابقات لأول يوم جمعة من شهر كاش. ولهم اراء في تسميته ويقيمون في الجمعة يوم الفطر الحفلات والأفراح بأفراط ويرقصون بدبكات ويحتسون الخمر ويوزعون خبز الصووك ويكثرون من التصدق على ارواح موتاهم ويذهبون الى المقابر لاستئصال شأبيب الرحمة عليهم - كما ذكر الأستاذ الحسني (ص ١٢٣).

٦. عيد بلندة (بيرنده) أو (عيد الميلاد): تأثراً بمجاورهم من المسيحيين، على ما يبدو، اذ يقع في ٢٥ كاش / ٢٦ كغ، بعد عيد صوم يزيد ب ٢٥ يوماً وهو عيد ميلاد الشيخ عدي بن مسافر الذي هو يزيد بالحلول، فيوقدون النار في دورهم واصطبلاتهم مساءً. وذكر د. سامي سعيد الأحمد ان هذا العيد هو (عيد الأموات) لدى اليزيدية وتمجده في اليوم العاشرة من كانون الأول ويرى بأن (هذا عيد زردشتي في كل مافيه)<sup>٢</sup>.

٧. عيد العجوة (النواة): (٧ كاش / ٢٠ كغ) أي بعد مرور ١٢ يوماً على عيد الميلاد، يسميه البعض عيد الأموات وايام العجوز المجنونة پيرا ژنوكي. وفيه يعملون رغيفاً كبيراً يضعون فيه حشوة ويوزعون الرغيف ويسعد من كانت حصته تحتوي على الحشوة.

٨. عيد مريعانية الشتاء: (٢٠ كاش / ٧ شباط غ من كل عام) ويشابه مريعانية الصيف في المراسيم والممارسات. ويعتقد اليزيديون ان في هذا العيد قرب الشيخ عدي اليه أربعين من رجاله الصادقين فعلمهم أصول الدين اليزيدي وحل الرموز ووثق بهم في حفظها<sup>٣</sup>.

٩. عيد خضر الياس: أول يوم خميس من شهر شباط الشرقي، وهو مقتبس عن المسيحيين، عيد بهنام، وفيه صيام يوم - ٣ ايام.

١ اليزيدية، ١٨٢/٢.

٢ اليزيدية، ج ٢، ص ١٨٩-١٩٠، عن هذا العيد أنظر: السيد الحسني، اليزيديون، ص ١٢٤.

٣ اليزيدية، ج ٢، ص ١٨٩-١٩٠، اليزيديون، ص ١٢٤.

١٠. عيد المحية: ويذكر د. سامي سعيد الأحمد: (ويمثل عندهم ليلة القدر، وتقع كما ذكرنا أعلاه في ليلة النصف من شهر شعبان)<sup>١</sup> ويقول الأستاذ الحسني: ((وقد قلّد اليزيديون مجاورهم من المسلمين في أحياء ليلة النصف من شعبان ويسمون لها ليلة القدر))<sup>٢</sup>.

١١. عيد النوروز: ويذكر د. سامي سعيد الأحمد عنه: ((يقع مواعده نفس موعد النوروز (٢١ شهر آذار الغربي من كل سنة أو ٨ آذار الشرقي) وان اليزيدية تعتقد ان في هذا اليوم آمن ابراهيم الخليل بدعوة الملاك سالم الشمساني في مدينة اور بالعراق))<sup>٣</sup>.

١٢. عيد الملكزن (التعرف على الملاك): وموعده سابق لموعد عيد السري صالي وبعد عيد النوروز، كما يذكر د. سامي سعيد، وان كان تحديده غير دقيق حيث ذكر مواعدين أحدهما يسبق السري صالي بـ ١٥ يوماً وآخر بـ ٧ أيام. واعتقد ان موعد النوروز يسبق السري صالي بـ ١٥ يوماً وعيد الملكزن يسبق السري صالي بـ (٧) أيام وليس كما ذكر<sup>٤</sup>.

١٣. عيد حضور السنجق: ويقول عنه السيد الحسني: ((ليس لهذا العيد يوم مُعَيّن، او زمن معروف، ولكن لا بد من وقوعه اكثر من مرة في كل سنة. ويكون ذلك عند مجيء السنجق<sup>٥</sup>)). تمثال يمثل الإله (طاؤوس ملك). كما يبدو فإنه احتفال وليس عيد رسمي لهم كما ذكر السيد الحسني احتفالات أخرى سماها: (الطوفان)<sup>٦</sup> وهو الطواف حول المراقد المقدسة.

١ اليزيدية، ١٩١/٢.

٢ اليزيديون، ص ١٢٥.

٣ اليزيدية، ١٩١/٢. لم يذكر الأستاذ الحسني هذا العيد.

٤ اليزيدية، وكتب: (وموعد الأول قبل السري صالي بخمسة عشر يوماً والثاني قبله بسبعة أيام)، ١٩١/٢.

٥ اليزيديون، ص ١٢٧، وانظر تكملة في ص ١٢٨.

٦ اليزيديون، وفي عداد الأعياد بالرقم (١١)، ص ١٢٥-١٢٧، ولم يذكرها د. سامي سعيد الأحمد.

ملخص أعياد الصابئة المندائيين<sup>١</sup>

تبتدئ السنة لدى الصابئة بشهر نيسان وهي كما أوردها الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني: ((١. نيسان، ٢. آيار، ٣. سيوان، ٤. تموز، ٥. آب، ٦. أيلول، ٧. تشرين، ٨. مشروان، ٩. كانون، ١٠. طابيث، ١١. شباط، ١٢. آذار. وان الأيام الخمسة المضافة في السنة الكبيسة تدعى (پروانايا) أو (البنجة punja)<sup>٢</sup> وتقسم الأشهر وهي شرقية الى فصول اربعة هي الشتاء (ستوه) الربيع (ابهار) الصيف (گيظه) والخريف (پايزا). اما اهم اعيادهم فهي:

١. العيد الكبير: ٧ آب ش / ٢٠ آب غ ومدته (ربعة أيام - حسب مذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسني-، وقال عنه: ((يُسمى عيد (دهوه ربّا) اي عيد ملك الأنوار، أو عيد نوروز ربّا) اي عيد اليوم الجديد أمّا العامة فتسميه (عيد الكرصة) اذ يكرسون (يعتكفون في بيوتهم ٣٦ ساعة متتالية))<sup>٣</sup>. اما الأستاذ غضبان رومي فذكر هذا العيد بقوله: ((العيد الكبير ويصادف في يومي ٢٧، ٢٨ من شهر تموز ويُسمى عند الصابئة بـ(عيد الكرصة) وهو أن يلزم كل صابئي داره مدة (٣٦) ساعة اعتباراً من مساء يوم ٢٧ تموز، ويضيف: (اما انا فأعتقد ان أيام هذا العيد ترمز الى محنة أو كارثة أصابت الصابئة فلعبوا أو كرسوا في دورهم خوفاً على حياتهم من البطش والقتل وبعد سبعة ايام يكون لديهم عيد يسمى (عيد شيشلام) أي يوم السلام))<sup>٤</sup>.

بينما كتب الأستاذ عبدالفتاح الزهيري عن العيد الكبير ما يأتي: ((العيد الكبير-عيد رأس السنة (دهفة-ريه) وهو اليوم الأول من شهر شباط المندائي))<sup>٥</sup>. ويعمل الزهيري تغير مواعيد العيد بقوله: ((ويمكن تغير زمن هذا العيد وحلوله إذ كان في الثلاثينات قد حلّ

١ الأستاذ غضبان رومي، الصابئة، ١٩١-٢، الأستاذ عبدالفتاح الزهيري، الموجز في تاريخ الصابئة، ص ٢٠٩-٢١٩، السيد الحسني، الصابئون، ص ١٣٨-١٤٧، د. رشدي عيان، الأديان، ص ١٩٣-١٩٦.

١ الصابئون، ص ١٣٨ والهامش (١).

٢ الصابئون، ص ١٣٨ والهامش (١).

٣ ن. م، ص ١٣٩.

٤ الصابئة، ص ١٩١.

٥ الموجز، ص ٢١٦.

بتأريخ ٧ / ٨ / ١٩٣٥م اما في السبعينات في ٢٩/٧/١٩٧٨ و ١٩٧٩م وهذا ماشرحناه في تنظيم زمانهم وتأريخهم بعد ان كان يحل في شهر شباط موعده الأصلي<sup>١</sup>.

وكتب د. رشدي عليان عن العيد الكبير: ((آ. العيد الكبير، وهو عيد رأس السنة ويسمونه (دهفه ربه) ويعرف بأسمه الفارسي أيضاً (نوروز ربه) ويسميه العامة (عيد الغرصه) ومدته يومان... وفي آخر يوم من السنة يبدأ الاستعداد لاستقبال العيد فيذبحون الخراف والدجاج<sup>٢</sup>)). هكذا يظهر صعوبة تحديد أو التعرف على موعد العيد الكبير وان اقرب(التواريخ) هو ماذكره غضبان رومي.

٢. العيد الصغير: يذكر الأستاذ غضبان: ((إن مدته يوم واحد ويصادف في ١١/١٠ من كل عام ومن شروطه لزوم كل عائلة صابئية ان تقيم وليمة في دارها<sup>٣</sup>)). ويذكر السيد الحسيني: ((ويسمونه (دهوه حنينة) ومدتها الشرعي يوم واحد والكيفية يومان أو ثلاثة لأتمام التزاور بين الناس، وتقدم فيه القرابين عن ارواح الموتى بأبتهاج... ويجري فيه تعميم المؤمنين<sup>٤</sup>)).

وكتب عن العيد الصغير د. رشدي عليان: ((ويسمونه (دهفه حنينة) واحياناً (دهفه طرمه) ومدته يوم واحد ويقع في اليوم الثامن عشر من شهر(تورا) إيار ولكنه يمدد يومين آخرين لأنعام شعائره... ويقام هذا العيد احتفالاً بعودة (هيبيل زيو) الى عالم الأنوار من العالم الظلام<sup>٥</sup>)).

ويذكر الأستاذ الزهيري: ((وهو عيد تفتح الأزهار حدوثه الأصلي في ١١ آيار... ويعتبر عيد توديع عوده جبريل (ع) (هيبيل زيو) كما ورد في كنزا-ربا (كتاب الصابئة المندائيين) الى الم دنهورا (اي الى عالم النور) من اري تيبيل (اي الأرض الفانية)... وكان يحل هذا العيد في الثلاثينيات في فصل الخريف وحتى الآن الى كتابة هذا الكتاب وقد حل في ١٨/١١/١٩٧٧<sup>٦</sup>)).

١ ن. م.، ص ٢١٧.

٢ الأديان، ص ١٩٤.

٣ الصابئة، ص ١٩١.

٤ الصابئون، ص ١٤٣.

٥ الأديان ص ١٩٥، والأيام الخمسة: انوش أرثر، شيشلام ربه، يوخاشار كنه، نابوت زيو، وبهرام ربه. الهامش رقم (٢٣٥)، ص ١٩٥.

٦ الموجز، ص ٢١٨.

٣. عيد الخليفة: ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((ومدته خمسة أيام ويسمى بين العامة بعيد(البنجة) وهو يشير الى خلق العالم في أيامه الخمسة ولهذه الأيام قدسية خاصة... ويصادف في ٢٤ من شهر مارت))<sup>١</sup>.

ويشير الأستاذ الزهيري الى انه: ((تقام فيها (أيام البنجة) الاحتفالات الدينية لعيد الخليفة لذا لاتقام فيه افراح كما في الاعياد الأخرى... وتقام في أيامها الخمسة احتفالات طقسية دينية... ويعرف بـ(براونايا) وفيه يجوز الذبح نهاراً و ليلاً وموعده يتغير بمرور الأعوام))<sup>٢</sup>.

وذكر د. رشدي عليان: ((ومدته خمسة أيام الكبيسة (پروانايا) او البنجة يقام أكبر عيد عمادي نهري ويكرّس كل يوم من الأيام الخمسة لروح نوراني... وفيه يقبل الله دعوات المؤمنين الصالحة إذا كانت خارجة من قلوب مفعمة بالایمان وخصوصاً إذا ما صادفت ليلة النعم (ليلة القدس) التي هي إحدى الليالي الخمس))<sup>٣</sup>.

ويتحدث عنه السيد الحسنی بشيء من التفصيل ويقول: ((وهو يقع بعد العيد بأربعة أشهر، ويكون غالباً في العشرة الأولى من نيسان... والبنجة عيد ديني أكثر منه عيد بهجة وفرح، ففيه يجري تعميد أبناء الطائفة جماعات ووحداناً، رجالاً ونساءً، والرجل الديني الذي يريد ان يرتقي من منصبه الى منصب آخر أرفع درجة، انما يجري ذلك في أيام عيد البنجة، دون غيرها من الأيام))<sup>٤</sup>.

٤. عيد الميلاد يحيى (دهيا اد ايمانته): ذكر الأستاذ غضبان رومي: ((وهو عيد التعميد الذهبي إذ أن كل تعميد في هذا اليوم يعادل (٦٠) تعميداً في الأيام الأخرى ويقع في ٢٨ مايس))<sup>٥</sup>. ويقول د. رشدي عليان: ((ويأتي بعد البنجة بستين يوماً وهو من أقدس الأيام عندهم))<sup>٦</sup>.

ويقول السيد الحسنی: ((يقع في الثامن أو التاسع من حزيران... وحيث انه يقع في بداية الصيف فهو من أحسن المواسم لتعميد الأطفال لأول مرة... وقد حضر الحسنی

١ الصابئة، ص ١٩٠-١٩١.

٢ الموجز (بتصرف) ص ٢١٣-٢١٤.

٣ الأديان، ص ١٩٥.

٤ الصابئون، ص ١٤٤-١٤٦. بتصرف ويقول ان البنجة punja لفظ فارسي.

٥ الصابئة، ص ١٩١.

٦ الأديان، ص ١٩٦.



٤/حزيران/١٩٥٤م يوم الجمعة بنفسه كيف ان (الكنزيرا) الشيخ عبدالله بن الشيخ سام أجرى تعميد الشيخ دخیل بن الشيخ عبدان بعد ان دعاه وسمح له (للحسني) بمشاهدة التعميد<sup>١</sup>.

٥. عيد شیشلام: ذكرنا ما قاله الأستاذ غضبان رومي بعد حديثه عن العيد الكبير (عيد الكرصة) بأنه بعد هذا العيد يكون لدى الصابئة عيد يُسمى عيد (شیشلام)، اي يوم السلام وفيه يعلّق كل صابئي اكليلاً من الأغصان على باب داره وحتى على ابواب الغرف في الدار وهو دليل على فرحة عيد السلام<sup>٢</sup>.

ويقول بأن هذا رايه الخاص. وبهذه المناسبة نشير الى (صلاة دهوا اد شوشيان) عيد الست أيام أو ليلة القدر. ويقول الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم: ((لهذا العيد صلاة خاصة به، تتلى بعد وضع الأكليل على ابواب المنازل. من قبل أهل البيت كباراً وصغاراً. وتقتصر هذه الصلاة على الوقوف فقط. وعلى جميع العوائل المندائية ان تضع على ابواب منازلها اكليلاً من شجرة الذب (هيلاف) الذي يعد من قبل رجال الدين في (المندي)... ثم يذكر النص الديني وترجمته العربية))<sup>٣</sup>.

ويتحدّث الأستاذ الزهيري عن عيد شیشلام ربه، فيقول: (أو عيد السلام الكبير لأشاعة المحبة والسلام على سكان هذه الأرض الطيبة ونبذ الخصومات... وهو لمدة يومين واللييلة التي بينهما تفتح بها ابواب أو أثر وهو المختص بمكافئة المتقين المحسنين امامهم وهي تقابل ليلة القدر)<sup>٤</sup>.

١ الصابئون، ص ١٤٧.

٢ الصابئة، ص ١٩١.

٣ الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية، بغداد ١٩٨٨، ص ٣٧، ومراجعته كتابه التعميد المندائي، بغداد، ١٩٩٠م.

٤ الموجز، ص ٢١٨.

(٧)

### أشهر الصابئة المندائيين وما فيها من مناسبات<sup>١</sup>

الأيام	الأشهر المندائية
١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، و ٢٢ (اليوم الأول هو عيد نهواريا).	شباط (شهر العيد الكبير)
٢٥	آذار
	نيسان
١، ٢، ٣، ٤، (اليوم الثامن عشر منه هو عيد نهوا هنيئا)	آيار (شهر العيد الصغير)
	سيوان
٩، ١٥، ٢٣	تموز
	آب
٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠	أيلول
بعد عيد البرونايا التي مدتها خمسة أيام	تشرين (شهر عيد الخليفة)
	مشروان
اليوم الأول منه عيد دهفا اد يمانا ٢٨، ٢٩	كانون (شهر عيد التعميد)
	طابيت

١ الشيخ راشد الشيخ عبدالله، الصلاة المندائية، ص ٤٣، وفي هذه القائمة أختلاف واضح عما ذكره الأستاذ السيد عبدالرزاق الحسيني عن الأشهر المندائية التي تبتدئ بشهر نيسان كما أوردتها في الصفحة ١٣٨ من كتابه الصابئون الهامش رقم واحد، كما وأن الأعياد ومواعيدها مختلفة عما أوردناه أعلاه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سار و سار من جردان اجل جباله له امر كار جهان عدد از نو و مهر  
 و زمانه و روزه و حاور آت و دانند اشكارا ما نت سوره عباد و اباد  
 و عدد سوره ساز كه نه از حد فاس و عدد نادر و مسعى اخبر و عدد و درود  
 بر سحران او از آدم صبي باسم بر عونه **عجل** مصطفی صلی الله علیه و آله  
 و بر عوف و بحباب و بر كرمكان او حق كود حواحه ختم و فلفوف الوف  
 سید المحدث ملك المحاكم و س ابراهیم احسان و محمد شاه كس خط را نادر  
 از انجا كه كمال عقلت مع حور نامم سرفرو ارسن و رفع نرا و كلام حه اكر نو و ازر  
 از كلام حرك بودى حق تعالى را رسول صلی الله علیه و آله خطاب فرمودى كه كه اند  
 ساوى و خير حليس الوان كتاب دوستى كه بر من حق صحت است و در نك عرفت  
 مكانه بود از من الناس كود كه سيب نهادن نور و زهر بود است و كذا باد شاه  
 بنیاد است الله او را مبدول دانم و ان مختصر جمع كرده آمدیم و بر حق حقه  
**اغانى كتاب نوروزنامه**  
 چو كنج كه مان كودماند كه كف حقیق نور و زكه نرد كل ملك عجم  
 كرام و در روز نیت و كرام باضا نماید است و چه نیرین دادند و نیرین و كرام  
 پادشاهان و خیرات ایشان در هر كارى مختصر و جوده آید و نیرین آتیا  
 سیت عادن و نور و نیرین و ما سیت كرام و نیرین كرام و نیرین و نیرین

## الثور السماوي والسنوات السبع العجاف

مقتبس من ملحمة گلگامش، اللوح السادس، عن استجابة الالهة لسخط عشتار على گلگامش<sup>١</sup>:

ولما سمعت عشتار هذا  
استشاطت غضباً وعرجت الى السماء  
صعدت عشتار وبكت امام ابيها "أنو"  
وفي حضرة امها "آنتم" جرت دموعها وقالت:  
يا ابي ان جلجامش سبنى واهانني  
لقد عدد جلجامش مثالي وعاري وفحشائي  
ففتح "أنو" فاه وقال لعشتار الجليلة:  
"انت التي تحرشت فجنت الثمرة  
فعدد جلجامش فحشاءك وعارك ومثالك"  
ففتحت جلجامش فاهها وقالت لأنو، ابيها:  
"اخلق لي يا ابت ثوراً سماوياً ليغلب جلجامش ويهلكه  
واذا لم تعطني الثور السماوي  
ولا حطمن باب العالم السفلي  
وافتحه على مصراعيه  
وادع الموتى يقومون فيأكلون كالأحياء"<sup>٢</sup>

١ نقلاً عن الاستاذ طه باقر، ملحمة طلطامش، ص ٩٣-٩٥، ويسمى دياكونوف، الثور السماوي بالثور السحري، جماليات ملحمة طلطامش، ص ٤٥-٤٦، حول الثور السماوي والسنين العجاف، ينظر ايضاً: ساندريز، جلجامش، ص ٧١-٧٣، د. فاضل عبدالواحد، عشتار ومأساة تموز، ص ٦٨-٧٠.

٢ طه باقر، ملحمة طلطامش، ص ٩٤، وكتب في الهامش رقم ٩٦. فحوى هذا التهديد واضح اذا بعناية الموتى من العالم الاسفل ومشاركتهم الاحياء في الطعام تحل المجاعة في الارض ويحرم حتى الالهة من الطعام.

ففتح "أنو" فاه واجاب عشتار الجليلة وقال:  
لو فعلت ما تريدني منه مني و زودتك بالثور السماوي  
لجلت في الارض "اوروك" سبع سنين عجاف<sup>١</sup>  
فهل جمعت غلالاً لهذه السنين العجاف  
وهل خزنت العلف للماشية؟"  
فتحت "عشتار" فاهها واجابت اباها "أنو" قائلة:  
لقد جمعت "بيادر" الحبوب للناس  
وخزنت العلف للماشية  
فلو حلت سبع سنين عجاف  
فقد خزنت غلالاً وعلفاً  
تكفي الناس والحيوان  
ولما ان سمع كلامها سلم عشتار  
سلسلة مقود الثور السماوي فأخذت وقادته الى الارض، انزلته في ارض "اوروك".

---

١ ن. م، ص ٩٤ وكتب في الهامش: كان الاولى ان يحل القحط والمجاعة لو فعلت عشتار ما هددت به  
وبكن يبدو، كما رأى البعض ان ثور السماء يرمز الى انحباس وحلول الجفاف.

## ثبت المصادر

(بعضها للاطلاع من دون اقتباس)

١. ابتي. ت. إي. Apter, T. E., ادب الفتازيا... مدخل الى الواقع، ترجمة: صبار سعدون السعدون، بغداد، ١٩٨٩م.
٢. ابراهيم، د. نبيلة، الاسطورة (سلسلة الموسوعة الصغيرة)، بغداد، ١٩٧٦م.
٣. ابن الاثير، عز الدين ابو الحسن علي بن ابي الكرم، الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٥م.
٤. احمد، د. جمال رشيد، و رشيد، د. فوزي، تاريخ الكُرد القديم، اربيل، ١٩٩٠م.
٥. الاحمد، د. سامي سعيد، العراق القديم، بغداد، ١٩٧٨م.
٦. ...، الاله زووس، بغداد، ١٩٧٠م.
٧. ...، اليزيدية... احوالهم و معتقداتهم، جزاءن، بغداد، ١٩٧١م.
٨. آبري، (ج. ثراث فارس، نقله الى العربية: محمد كناني وجماعته، القاهرة، ١٩٥٩م.
٩. اسماعيل، د. محمود، الحركات السرية في الاسلام (رؤية عصرية)، بيروت، ١٩٧٣م.
١٠. الاصطخري، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسي، المسالك والممالك، تحقيق: محمد جابر عبدالعال الحيني، القاهرة، ١٩٦١م.
١١. الاصفهاني، حمزة بن الحسن، تاريخ بنى ملوك الارض والانبياء، بيروت، ١٩٦١م (عن الطبعة الاصلية، برلين، ١٩٢١-١٩٢٢).
١٢. افديف، ف. إي. تاريخ الشرق القديم (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٣م.
١٣. اوينهايم، ليو، بلاد ما بين النهرين، تر. الاستاذ سعدي فيضي عبدالرزاق، بغداد، ١٩٨١م.
١٤. بارتولد، ف. ف، الحضارة الاسلامية، ترجمه عن التركية: الاستاذ حمزة طاهر، القاهرة، بلا.
١٥. ...، الاعمال الكاملة، (بالروسية)، المجلد السابع، موسكو، ١٩٧١م.
١٦. بانقية، محمد عبدالقادر، تاريخ اليمن القديم، بيروت، ١٩٧٣م.
١٧. باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٥٥م و ١٩٧٣م.
١٨. ...، مقدمة في ادب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦م.
١٩. ...، ملحمة گلگامش، بغداد، ١٩٧٥م.
٢٠. ...، من تراثنا اللغوي القديم، بغداد، ١٩٨٠م.
٢١. بدران، د. ابراهيم، والخماش، د. سلوى، دراسات في العقلية العربية، ١- الخرافة، بيروت، ١٩٧٩م.
٢٢. البديسي، الامير شرف خان، الشرفنامه، ترجمه عن الفارسية، الاستاذ جميل بندي روزياني، بغداد، ١٩٥٣م.
٢٣. بدوي، د. امين عبدالمجيد، القصة في الادب الفارسي، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢٤. برنال، جورج ديزموند، العلم في التاريخ، ترجمة: علي علي ناصف، المجلد الاول، فروع العلم، بيروت، ١٩٨١م.
٢٥. براون، أ. ج، تاريخ الادب في ايران، ترجمة: د. ابراهيم امين الشواربي، القاهرة، ١٩٥٤م.
٢٦. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة: بثينة امين فارس و منير بعلبكي، بيروت، ١٩٥٢م.
٢٧. ... تاريخ الادب العربي، الجزء الاول، الطبعة الثانية، ترجمة: د. عبدالحليم النجار، القاهرة، ١٩٦٨م.
٢٨. برونوسكي، ج، ارتقاء الانسان، ترجمة: د. موفق شخاشيرو، (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، ١٩٨١م.
٢٩. ... العلم والقيم الانسانية، ترجمة: د. عدنان خالد، بغداد، ١٩٨٩م.
٣٠. بريتد، د. جيمس هنري، العصور القديمة، ترجمة: داود قربان، بيروت، ١٩٢٦م.
٣١. ... انتصار الحضارة، تاريخ الشرق القديم، (ثمانية فصول من اصل ثلاثون فصلاً ويعتمد على الكتاب السابق)، ترجمة: د. احمد فخري، (معتماً بشكل اساسي على ترجمة داود قربان ولكنه لم يشر اليه)، القاهرة، ١٩٦٢م.
٣٢. بصمهجي، د. فرح، البرنزيات اللرساتنية في المتحف العراقي، مجلة سومر، المجلد ١٩، ج ١ - ٢، بغداد، ١٩٦٣م.
٣٣. البعلبكي، منير، قاموس المورد، بيروت، ١٩٧٠م.
٣٤. بلاشير، ر، تاريخ الادب العربي، ٣ اجزاء، ترجمة: د. ابراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٧٤م.
٣٥. بليخانوف، ع. ف، القضايا الاساسية في الماركسية، ترجمة: حنا عبود، دمشق، ١٩٧٣م.
٣٦. ... العامل الاقتصادي في التاريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٨م.
٣٧. ... الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ١٩٧٧م.
٣٨. ليرتشارد، جيمس ب.، الشرق الادني القديم، ترجمة: الاستاذ سلمان التكريتي تحت عنوان: الاساطير البابلية (وهو فصل من الكتاب)، بغداد، ١٩٧٢م.
٣٩. بيلاييف، يفيغني الاكسندروفج، العرب والاسلام والخلافة الاسلامية، (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٥م وترجمة انيس فريجة، بيروت، ١٩٧٢م.
٤٠. تاريخ العالم العام (بالروسية)، مجموعة من العلماء السوفيت، الجزء الثاني، موسكو، ١٩٥٧م.
٤١. تومسن، جورج، اسخيلوس واثنين، دراسة في الاصول الاجتماعية للدراما، ترجمة: د. صالح جواد الكاظم، بغداد، ١٩٧٥م.
٤٢. تيزيني، د. طيب، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الاولى، دمشق، ١٩٨٢م.
٤٣. ... مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العهد الوسيط، دمشق، بلا.
٤٤. ... من التراث الى الثورة، دمشق، ط٢، ١٩٧٨م.

٤٥. الثعالبي، ابو منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، تاريخ غرر السير، المعروف بتاريخ غرر ملوك الفرس وسيرهم (منسوب اليه)، حققه وترجمه الى الفرنسية (روزنبرغ)، باريس، ١٩٠٠م، اعاد طبعه مجتبى مينيوي بالافقيست، طهران، ١٩٦٣م.
٤٦. الجبورين د. يحيى، الجاهلية، بغداد، ١٩٦٨م.
٤٧. الاب جرجيس القس موسى، المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨ و٢١٩، لسنة ١٩٨٦م.
٤٨. الجهشيارى، ابو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٨م.
٤٩. الجوزو، د. مصطفى علي، من الاساطير العربية والخرافة، بيروت، ١٩٧٦م.
٥٠. ابن حبيب البغدادي، ابو جعفر محمد، المحرر، باعتناء د. ايليژه ليخنن، بيروت، بلا.
٥١. حتى، د. فيليب، وادوارد جرجي و د. جبرائيل جبور، تاريخ العرب (مطول)، ج١، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٦٥م.
٥٢. السيد الحسيني، الاستاذ عبدالرزاق، اليزيديون في حاضرم وماضيمهم، بيروت، ١٩٨٠م.
٥٣. ....، الصائون، في حاضرم وماضيمهم، بيروت، ١٩٨٠م.
٥٤. حنون، الاستاذ نائل، عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة، بغداد، ١٩٧٨م.
٥٥. ....، شخصية الاله دور الالهة اناثا (عشتار)، مجلة سومر، مجلد ٣٤، لسنة ١٩٧٨م.
٥٦. ....، هل كان تموز في عقائد السومريين والاكديين اله الخصوبة او من الهة الموت؟، مجلة السومر، المجلد ٣٦، لسنة ١٩٧٩م.
٥٧. ....، موت الاله (دموزي) تموز في عقائد حضارة العراق القديمة، مجلة بين النهرين، العدد ٣٣، السنة التاسعة، ١٩٨١م.
٥٨. الحوت، الاستاذ محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
٥٩. الحوراني، د. يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسيوي القديم، بيروت، ١٩٧٨م.
٦٠. الحسيني، د. محمد جابر عبدالعال، في العقائد والاديان، القاهرة، ١٩٧١م.
٦١. ابن خرداذبة، ابو القاسم عبيدالله بن عبدالله، المسالك والممالك، تحقيق دي فريه، ليدن/بريل، ١٨٨٩م، اعيد طبعه بالافقيست، بيروت، ١٩٦٠م.
٦٢. خصباك، د. شاكر، الاكراد، دراسة جغرافية اثنوغرافية، بغداد، ١٩٧٢م.
٦٣. ....، العراق الشمالي، دراسة لنواحيه الطبيعية والبشرية، بغداد، ١٩٧٣م.
٦٤. خليل، د. خليل احمد، مضمون الاسطورة في الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٣م.
٦٥. خورشيد، الاستاذ فؤاد حمه، اللغة الكردية، التوزيع الجغرافي للهجاتها، بغداد، ١٩٨٣م.



٦٦. الخيام، ابو الفتح غياث الدين عمر بن ابراهيم النيسابوري، الشاعر الرياضي الفيلسوف، له رسالة بعنوان: "نوروزنامه" بالفارسية، المخطوطة ضمن رسائل عمر الخيام المستنسخة من قبل معهد الشعوب الاسيوية ومترجمة الى الروسية من قبل بوريس روزنفلد، موسكو، ١٩٦٢م، وهي من ورقة المخطوط ٧٨ الى ١٠٥ ب، وارفقنا بمؤلفنا الصفحة الاولى الخاصة بالنوروزنامه (ص) من المخطوطة. ان ترجمة "نوروزنامه" الى الروسية من ص ١٨٧- الى ص ٢٢٤ من الكتاب}.
٦٧. دائرة المعارف (الموسوعة) التاريخية (بالروسية)، موسكو، ١٩٦٦م، ٥٠٧/٩.
٦٨. دائرة المعارف (الموسوعة)، الواسعة (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٧م، ٦٠٤/٢٧.
٦٩. الدباغ، د. تقي، الوطن العربي في العصور الحجرية، (سلسلة الموسوعة التاريخية الميسرة)، بغداد، ١٩٨٨م.
٧٠. ...، آلهة فوق الارض، مجلة سوم، م ٢٣، ج ١-٢، بغداد، ١٩٦٧م.
٧١. دراز، د. محمد عبدالله، الدين، بيروت، ط ٢، ١٩٧٠م.
٧٢. دروزة، الاستاذ محمد عزة، تاريخ الجنس للعربي، بيروت، ج ٥، ١٩٦١م.
٧٣. دليل الملحد، مجموعة من العلماء السوفيت (بالروسية)، موسكو، ١٩٦١م.
٧٤. الدوري، د. عبدالعزيز، العصر العباسي الاول، بغداد، ١٩٤٥م.
٧٥. دومنيك وجانيت، سورديل، الحضارة الاسلامية في عصرها الذهبي، ترجمة: حسنى زينة، بيروت، ١٩٨٠م.
٧٦. دياكونوف، ا. م، جماليات ملحمة گلگامش، ترجمة: الاستاذ عزيز حداد، بغداد، ١٩٧٣م.
٧٧. ديتلف، نلسن و هومل، فرتز و فاكيس، ل. رودوكا و جرومان، ادولف، التاريخ العربي القديم، ترجمة: علي، د. فؤاد حسينين، القاهرة، ١٩٥٨م.
٧٨. ديو، رينة، العرب في سوريا قبل الاسلام، ترجمة: الاستاذ عبدالحميد الدوافلين القاهرة، ١٩٥٩م.
٧٩. ديلاسي، اوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: د. تمام حسان، القاهرة، ١٩٦١م.
٨٠. ديموميين، عودفروا، النظم الاسلامية، ترجمة: د. فيصل جري السامر و د. صالح الشماخ، بيروت، ١٩٦١م.
٨١. الدينوري، ابو حنيفة، احمد بن داود، الاخبار الطوال، تحقيق الاستاذ عبدالمنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠م.
٨٢. ديورانت، ول. نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٤٩م.
٨٣. الشيخ رافد الشيخ عبدالله الشيخ نجم، الصلاة المندائية، بغداد، ١٩٨٨م.
٨٤. ...، التعميد المندائي، ترجمة عن المندائية وعلق عليه، بغداد، ١٩٩٠م.
٨٥. ابن رسته، ابو علي احمد بن عمر الاصفهاني، الاعلاق النفيسة، نشر دي غوية، ليدن؟ بريل، ١٨٩٢م.
٨٦. رشيد، د. فوزي، ابي - سين... آخر ملوك سلالة اور الثالثة، بغداد، ١٩٩٠م.

٨٧. .... طه باقر حياته وآثاره، بغداد، ١٩٨٧م.
٨٨. رضا، عبدالحرمين محمد، ماهية الملحمة واسلوب تناولها السرد الحدثي (الملحمة)، المنشور في مجلة اللغات، العدد الثاني، ١٩٦٩م، ص ٩٧-١٠٤.
٨٩. الرفاعي، الاستاذ انور الاسلام في حضارته ونظمه، دمشق، ١٩٧٣م.
٩٠. رو، جورج الطيب والاثاري الفرنسي، العراق القديم، ترجمة الاستاذ حسين علوان حسين، بغداد، ١٩٨٦م.
٩١. ريلين جاك س.، الحضارة العربية، ترجمة الاستاذ غنيم عبدون، القاهرة، بلا.
٩٢. الزركلي، خير الدين، الاعلام، اجراء متفرقة منه، بيروت، الطبعة الثالثة.
٩٣. زكي، د. احمد كمال، الاساطير، القاهرة (المسيرة)، ١٩٧٥م.
٩٤. زكي العزلة الكردي محمد امين الحاج عبدالرحمن، خلاصة تاريخ الكُرد وكُردستان، ترجمه عن اللغة الكُردية الاستاذ محمد علي عوني، ط٢ن بغداد، ١٩٦١م.
٩٥. الزهيري، الاستاذ عبدالفتاح، الموجز في تاريخ الصابئة المندائيين، بغداد، ١٩٨٢م.
٩٦. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة الاستاذ محمود خلف الله وجماعته، القاهرة-نيويورك، ط٢ن ج١، ١٩٦٣م.
٩٧. ساكن، د. هادي، عظمة بابل، ترجمة وتعليق د. عامر سليمان ابراهيم، فرنسا، ١٩٧٩م.
٩٨. سالم، د. السيد عبدالعزيز، دراسات في تاريخ العرب، القاهرة، ١٩٦٨م.
٩٩. ساندنر، ن. ك، ملحمة گلگامش، ترجمها عن الانكليزية الاستاذان: محمد نبيل نوفل و فاروق حافظ القاضي، القاهرة، ١٩٧٠م.
١٠٠. سعد الله، الاستاذ صلاح، عن اللغة الكُردية وتاريخهم، نقد في الثقافة الكُردية، بغداد، ١٩٩١م.
١٠١. سوسة، د. احمد، حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين، بغداد، ١٩٨٠م.
١٠٢. .... العرب واليهود في التاريخ، بغداد، ١٩٧٢م.
١٠٣. .... مُفصل العرب واليهود في التاريخ، بغداد، ١٩٨١م.
١٠٤. سيديو، ل. (.)، تاريخ العرب العام، ترجمة الاستاذ عادل زعيتر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩م.
١٠٥. ابن سينا، الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبداللهن الفيلسوف الطبيب رسالة النوروزية او النوروزية، نشرها الاستاذ عبدالسلام محمد هارون في مؤلفه "نوار المخطوطات"، المجموعة الخامسة، ج٢، القاهرة، ط١، ١٩٥٤م، وتعرف الرسالة ايضاً بـ "الرسالة النوروزية في معاني الحروف الهجائية"، كما ذكر ذلك، الاستاذ سركيس، يوسف البان، في مؤلفه: معجم المطبوعات العربية والمعربة، القاهرة، ١٩٢٨م، ١٢٩/١.
١٠٦. شلبي، د. احمد، التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤م.
١٠٧. شلبي، الاستاذ خيري، محاكمة طه حسين، تحقيق وتعليق، بيروت، ١٩٧٢م.
١٠٨. الطالبياني، الشيخ محمد حسام الدين عمر، الانفاس الرحمانية في سلسلة القادرية الطالبيانية، كركوك، ١٩٧٣م.

١٠٩. الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير الفقيه والمؤرخ، تأريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم، القاهرة، ١٩٦٠م.
١١٠. الطعان، د. عبدالرضا، الفكر السياسي في العراق القديم، بغداد، ١٩٨١م.
١١١. العراق القديم، دراسة تحليلية لاحواله الاقتصادية والاجتماعية، تأليف: جماعة من علماء الآثار السوفيت، ترجمة وتعليق الاستاذ المحامي سليم طه التكريتي، بغداد، ١٩٧٦م.
١١٢. عرض اقتصادي تاريخي، مجموعة من العلماء السوفيت، ج١، تشكيلات ما قبل الرأسمالية، مُعرب- مكتبة التحرير- بغداد، بلا تاريخ.
١١٣. العزاوي، المحامي الاستاذ عباس، اليزيدية، بغداد، ١٩٣٥م.
١١٤. العزّين، د. حسين قاسم، البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، بيروت، ١٩٧٤م.
١١٥. .... موجز تاريخ العرب والاسلام، بيروت، ١٩٧١م.
١١٦. .... نوريّات، مقالة منشورة بمجلة المجمع العلمي العراقي، الهيئة الكُردية، بغداد، ١٩٨٠م، ٤٤/٧-٤٦٨.
١١٧. .... عن الفلسفة الوضعية ومعيّارها الاجتماعي، مقال منشور في مجلة آفاق عربية، السنة الخامسة، كانون الثاني ١٩٨٠م، ١٥٤/٥-١٥٩.
١١٨. .... التطورات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والفكرية لعرب شبه الجزيرة قبل الاسلام، مجلة كلية الاداب-جامعة بغداد، ١٩٧٤، ١٧/١٨٧-٢٤٠.
١١٩. علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، اجزاء متفرقة منه، بيروت، ١٩٦٨م-١٩٧٠م.
١٢٠. .... تاريخ العرب في الاسلام، بغداد، ١٩٦١م.
١٢١. .... اصنام العرب، مجلة سومر، المجلد ٢٣، ١٩٦٧م، ٢٣-٤٦.
١٢٢. العلي، د. صالح احمد، من الواح سومر الى التوراة، بغداد، ١٩٨٩م.
١٢٣. .... عشّاتر ومأساة تموز، بغداد، ١٩٧٣م.
١٢٤. .... الطوفان، بغداد، ١٩٧٥م.
١٢٥. عليان، د. رشدي و الساموك، الاستاذ سعدون، الاديان، دراسة مقارنة، بغداد، ١٩٧٦م.
١٢٦. الكار، د. علي محمود السلام، مُعجم علم الاجتماع، القاهرة، ١٩٧٨م.
١٢٧. الفاخوري، الاستاذ حنا، تاريخ الادب العربي، بيروت، ط٦، القاهرة، بلا.
١٢٨. فرانكفورت، د. هنري، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة الاستاذ ميخائيل خوري، بيروت، ١٩٦٥م.
١٢٩. فرانكفورت، ه. و فرانكفورت، هـ. آ. و ولسن، جون، آ. و جاكوبسن، توركيلد، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا، الاستاذ جبرا ابراهيم، بيروت، ١٩٦٠م.

١٣٠. الفردوسي، الحسن بن اسحاق بن شرف شاه، الشاعر، الشاهنامه، ترجمها عن الفارسية الى اللغة الروسية مجموعة من العلماء السوفيت الاكاديميين، المجلد الاول، موسكو، ١٩٥٧م، {عن الضحاک ص٤٩-٨١ ويضمنها قصة كاوه مع الضحاک ٦٠-٨١ وحتى ص١٥٢ عن فريدون}.
١٣١. ابو القاسم الفردوسي، منتخبات من الشاهنامه (بالروسية)، ترجمة درجاستي، وليبكتسن، اس.، دار النشر الطاجيكية الحكومية، مطبعة طاجيكستان الحكومية، ١٩٥٤م.
١٣٢. الفردوسي ٩٣٤-١٩٣٤م، (بالروسية)، لمرور الف عام على ميلاد الفردوسي، لينيفراد، ١٩٣٤م، (عدد صفحاته ٢١٧).
١٣٣. الفردوسي، ضمن كتاب: ادب ايران، القرون ١٠-١٥، الشرق المتحف الثاني، صدر عن المؤتمر الدولي للفن والاثار الايراني {عن الفردوسي، الصفحات ٧٥-١٧٦}، بالروسية، موسكو-لينيفراد، ١٩٣٥م.
١٣٤. فروخ، د. عمر، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، بيروت، ١٩٥٨م.
١٣٥. ....، العرب في حضارتهم وثقافتهم، بيروت، ط٢، ١٩٦٨م.
١٣٦. ....، تاريخ الجاهلية، بيروت، ١٩٦٤م.
١٣٧. ....، العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر المتوسط، بيروت، ١٩٥٨م.
١٣٨. فريزر، د. جيمس جورج، الفولكلور في العهد القديم، جزء١، ترجمة: د. نبيلة ابراهيم، القاهرة، ١٩٧٣-١٩٧٤م.
١٣٩. ....، الفصن الذهبي، ترجمة مجموعة باشراف د. احمد ابو زيد، القاهرة، ١٩٧١م.
١٤٠. قاموس اكسفورد، انكليزي-انكليزي، باشراف R. E. Allon اكسفورد، ١٩٨٦م.
١٤١. قاموس ويستر، انكليزي-انكليزي، باتمام واشراف E. T. Roe, U. B.، شيكاغو، ١٩٤٦م.
١٤٢. ابن قتيبة، ابو محمد عبدالله بن محمد بن مسلم، او: ابن قتيبة، ابو عبدالله محمد بن مسلم، المروزياني الدينوري، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠م.
١٤٣. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، اثار البلاد واخبار العباد، دار صادر، بيروت، بلا.
١٤٤. طاهر، جوزيف، حكمة الاديان الحية، ترجمة: المحامي حسين الكيلاني، بيروت، ١٩٦٤م.
١٤٥. كاسير، د. ارنست، الدولة والاسطورة، ترجمة: د. احمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٧٥م.
١٤٦. كاهن، د. كلود، تاريخ العرب والشعوب الاسلامية، ترجمة: د. نورالدين القاسم، بيروت، ١٩٧٣م.
١٤٧. كريستنسن، آرثر (الدينماركي)، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٤٨. كريم، صموئيل نوح، الاساطير السومرية، ترجمة: يوسف داود عبدالقادر، بغداد، ١٩٧١م.
١٤٩. ....، من الواح سومر، ترجمة الاستاذ طه باقر، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٥٠. ملخص لكتاب الواح سومرية، قامت بترجمته مُلخصاً للاستاذة ناحية عامل المرابي - الموسوعة الصغيرة رقم ٧٧- تحت عنوان: هنا بدأ التاريخ، (حول الاصاله في حضارة وادي الرافدين، بغداد، ١٩٨٠م).
١٥١. ابن الكلبي، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب، كتاب الاصنام، تحقيق الاستاذ احمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٥٢. كوريفورت، موريس، مدخل الى المادية الجدلية (نظرية المعرفة)، تعريب محمد مستجير مصطفى، بيروت، ١٩٧٩م.
١٥٣. كونتينو، جورج، الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة الاستاذين سليم طه التكريتي و برهان عبدالكريمي، بغداد، ١٩٧٤م.
١٥٤. لاندو، روم، الاسلام والعرب، ترجمة عادل زعير، القاهرة، ٢، ١٩٦٩م.
١٥٥. لينين، ف. إ.، دفاتر في الديالكتيك، ترجمة الياس مرقص، بيروت، ١٩٧١م.
١٥٦. لوكهارت، ل.، الجبال، دائرة المعارف الاسلامية، المجلد II، لندن، ١٩٦٣م.
١٥٧. L. Lockhart, The Encyclopedia of Islam. Vol. II, Djlal, Leiden, London, ١٩٦٣, P. ٨٤٤.
١٥٨. لويد، سيتون، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: د. سامي سعيد الاحمد، بغداد، ١٩٨٠م.
١٥٩. ليو الارمني، تاريخ ارمينيا، المجلد الثاني، يريظان، ١٩٤٧م (باللغة الروسية).
١٦٠. المادية الديالكتيكية، تأليف: جماعة من العلماء السوفيت، تعريب: فؤاد مرعي و د. بدرالدين السباعي، وعدنان جاموس، دمشق، بلا.
١٦١. ماركس، كارل، نقد الاقتصاد السياسي (بالروسية)، موسكو، ١٩٥٣م، ترجمة: د. راشد البراوي، القاهرة، ١٩٦٩م.
١٦٢. ماسية، هنري، الاسلام، ترجمة: بهيج شعبان، بيروت، ط١، ١٩٦٠م، والترجمة الانكليزية عن الفرنسية، بيروت، ١٩٦٦م، والروسية عن الفرنسية، موسكو، ١٩٦٣م، واصل الكتاب بالفرنسية، باريس، ١٩٥٢م.
١٦٣. متزن، آدم، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جزءان في مجلد واحد، ترجمة محمد عبدالهادي ابو زيد، القاهرة، ١٩٤٧م و ١٩٤٨م.
١٦٤. محمود، د. اسماعيل، الحركات السرية في الاسلام "رؤية عصرية"، بيروت، ١٩٧٣م.
١٦٥. المسعودي، ابو الحسين علي بن الحسين بن علي، كتاب التنبيه والاشراف، بيروت، ١٩٦٥م.
١٦٦. ....، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٦٧. ....، اخبار الزمان ومن ابادته الحدثن وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، ط٣، بيروت، ١٩٧٨م.
١٦٨. عبدالمعيد خان، د. محمد، الاساطير والخرافات عند العرب، ط٣، بيروت، ١٩٨١م.
١٦٩. الكتاب المقدس، العهد القديم، التوراة، بريطانيا العظمى، مطبعة الجامعة، كامبرج.

١٧٠. مورتكات، د. انطون، تاريخ الشرق الأدنى القديم، تعريب: الاساتذة توفيق سليمان و علي ابو عساف، وقاسم طوير، دمشق، ١٩٦٧م.
١٧١. كاتي، سبتينو، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، القاهرة، بلا تاريخ.
١٧٢. الموصلي، المقدم منذر الموصلي، عرب واكراد، رؤية عربية للقضية الكردية، بيروت، ١٩٨٦م.
١٧٣. مير، لوسي، مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة: د. شاكر مصطفى سليم، بغداد، ١٩٨٣م.
١٧٤. ميشيل، دينكين، معجم علم الاجتماع، ترجمة: د. احسان محمد الحسن، بغداد، ١٩٨٠م.
١٧٥. مينورسكي، ف. ف. الاكراد، ترجمة: د. معروف خزندار، بغداد، ١٩٦٨م.
١٧٦. ... دراسات في تاريخ القفقاس (بالانكليزية)، لندن، ١٩٥٣م.
١٧٧. Minorsky, V., Studies in Caucasian, History, London, ١٩٥٣.
١٧٨. الناس والعالم والمجتمع، فريق من العلماء السوفيت، مترجم الى العربية، موسكو، بلا.
١٧٩. الناشئ، الاستاذ غضبان رومي عكله، الصابئة، بحث اجتماعي تاريخي ديني عن الصابئة. بغداد، ١٩٨٣م.
١٨٠. ابن النديم، محمد ابن اسحاق الوراق، الفهرست، طبعة بيروت بالوفيسيت، ١٩٦٤م.
١٨١. نكلسن، رينولد، تاريخ العرب الادبي... في الجاهلية وصدر الاسلام، ترجمة: د. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٧٠م.
١٨٢. هارون، الاستاذ عبدالسلام محمد، نوادر المخطوطات، القاهرة، ١٩٥٤م.
١٨٣. ابن هشام، ابو محمد عبدالملك بن هشام بن ايوب الحميري، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الابياري و عبدالحفيظ شلبي، القاهرة، ١٩٣٦م.
١٨٤. واط، مونتغمري، ماهو الاسلام؟ (بالانكليزية)، لندن، ١٩٦٨م.
١٨٥. W. Montgomery Watt, What is Islam? London, ١٩٦٨.
١٨٦. ولفستون، ابو نوئب، د. اسرائيل، تاريخ اللغات السامية، بيروت، ١٩٥٧م.
١٨٧. الورد، الدكتور بهاء الدين (الطبيب)، حول رموز القرآن الكريم، مراكش، ١٩٨٣م.
١٨٨. ال ياسين، الشيخ محمد حسن، هوامش على كتاب نقد الفكر الديني، بيروت، ١٩٧١م.
١٨٩. اليعقوبي، ابو العباس احمد بن ابي يعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب، التاريخ، او تاريخ اليعقوبي، بيروت، ١٩٦٠م.
١٩٠. الاب يوسف توما، التجديد الليتورجي، مجلة كنيسة العراق، العددان ٢١٨-٢١٩، لسنة ١٩٨٦م.
١٩١. يونغ، لويس، العرب واوروپا، ترجمة: ميشيل ازرق، بيروت، ١٩٧٩م.

